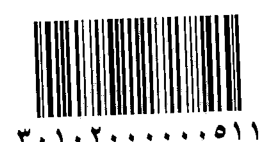
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الدراسات العليا الشرعية
فرع العقيدة





آراء الغزالي في الإلهيات

"عرض ونقد"

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

إعداد

سليمان طه حسنة شيلي

إشراف

الدكتور عبد العزيز عبد الله عبيد

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أحمد الله سبحانه ، الذى هيأ لى الأسباب ،وأعانني على ما بذلت من جهد ومشقة في البحث والدراسة ، ووفق لإرشادى رجالا كراما بررة .

وأرفع الشكر الجزيل لجامعة أم القرى الفتية ، التي عشت في رحابها ، طالبا وباحثا ، وتحت رعاية إدارتها ، مواطنا ودارسا .

وشكرا لأسرة كلية الشريعة ، وعمادتها الرشيدة ، ولقسم الدراسات العليا – فرع العقيدة – رئيسا،وأساتذة ،ورفاقَ علم.

وأخص بالتقدير والعرفان أستاذى الجليل ، صاحب الفضيلة الدكتور عبد العزيزعبدالله عبيد ، الذىأشرف على هذه الرسالة ، فكان لتوجيهاته السديدة ، ورحابة صدره ، وسعة علمه وخبرته ، أبلغ الأثر فيما وصلت إليه في بحثى .

فلم يضن عليّ يوما بما حباه الله من فضل ، ولم يأل جهدا في بذل النصح والتشجيع ، مضحيا بوقته وراحته ، من أجل تحقيق رسالته السامية ، التى أفنى حياته من أجلها ، فقد كان هدفه – وما يزال – تربية جيل من الشباب المسلم ، المؤمن بعقيدته ، المدافع عنها – بكل عزم وتصميم – ضد كل زيغ وضلال .

فجزاه الله عنى ، وعن كل تلاميذه ، خير الجزاء ، بقدر ما بذل وأخلص النصح . ولا يفوتنى أن أوجه شكرى لكل من بذل جهدا – قل أو كثر – في إخراج هذه الرسالة . فمن لا يشكر الناس ، لا يشكر الله .

" وما توفيقى إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أُنيب ".

المقدمة

١ ـ الباحثون في ميدان العقيدة الإسلامية .

٢ ـ لماذا اخترت الغزالي موضوعا للبحث ؟

٣ ـ العقبات التي تصادف الباحث في آراء الغزالي .

٤ ـ خطة البحث .

*

بسم الله الرحمن الرحيم

(أ)

المقدمة

" للّه الحمدُ ، ربّ السموات ، وربّ الأرض ، ربّ العالمين . وله الكبرياء في السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم " .

والصلاة والسلام على رسولنا ونبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذى أرسله الله بالعقيدة الصافية ، الداعية إلى التوحيد ، ومعرفة الخالق من جلال صنعه ، وبديع آلائه . عليه وعلى آله ، وصحبه ومن سلك سلوكهم ، ونهج نهجهم إلى يوم الدين أفضلُ صلاةٍ وتسليم .

وبعد : ...

فقد كان ميدان العقيدة الإسلامية ـ وما يزال ـ موضع اهتمام علماء الأمة الإسلامية . ولقد حظِيَ جانب الإلٰهيات ـ بصفة خاصة ـ بالعناية الفائقة من الباحثين ـ قديما وحديثا ـ انطلاقا من التفكير في آثار قدرة الخالق ، وحكمته البالغة ، للتوصل إلى معرفة الخالق سبحانه ، معرفة يقينية ، لا يشوبها شك أو ريبة .

وقد ساهم في هذا المجال الكثيرون من الباحثين عن الحق ، فمنهم من هدى اللهُ إلى الصواب ، فاختار الطريقة المثلى ، حين تمسك بهدى القرآن ، وإرشاد السنة . ومنهم من ضل الطريق ، فانحرف عن الصراط المستقيم ، بجريه وراء طيش العقل ، ونزعات الهوى ، فانقاد إلى الغيّ والضلال .

ومنهم من اختار الطريق غير المأمونة ، التي يشوبها الكدر ، وتحفها الأشواك ، فسقط منهم من سقط في براثن الشك والحَيْرة ، ولم يستطع أن ينهض من كبوته ، فغرق في صريع العماية والغواية " وما ظلمهم

الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ".

وآخرون عبروا تيه الحيرة بعد أن كابدوا عواصفها وأنواءها ، واستطاعوا في النهاية أن يصلوا إلى بر الأمان سالمين ؛ فعاد إليهم الرشد ، بعد أن وجدوا الحقيقة في نبعها الرباني ، من كتاب الله والحكمة .

وكان من هذه الفئة الأخيرة أبو حامد الغزالي ــ رحمه الله ــ الذي ظل طوال حياته يطوّف في آفاق المعرفة ، ويتحول من طريق إلى أخرى ، وهو ينشد الوصول إلى الحقيقة . يخوض الأمواج العاتية ، وتتجاذبه التيارات العنيفة من كل جانب ، ويُلقي بنفسه في خضم المعارف ، يخوضها " خوض الجبان الحذور " تارة ، وخوض " الشجاع الجسور " تارة أخرى ــ على حد تعبيره ــ إلى أن هداه الله في سني حياته الأخيرة إلى الحق والرشاد ؛ بعد أن وضحت أمامه منارة المعرفة الحقة ، التي قادته إلى مرفأ الأمان ، فحطّ به الرحال في رحاب القرآن والسنة .

وقد دفعني إلى اختيار الغزالي موضوعا للبحث ، شغف قديم إلى معرفة هذه الشخصية المتميزة ، المتعددة الأنماط ، فمنذ بدأت أطالع كتب التراث هالني أن أجد اسمه في كل علم مسطورا في كتب العقيدة ، وفي كتب الفلسفة ، وكتب الفقه والأصول ، وكتب التصوف والأخلاق والتربية . ومما أثار فضولي أن رأيته هدفا للنقد بين المادحين والنقادحين . هؤلاء يكيلون له المدح والثناء ، ويحيطونه بهالة من التقدير والإعجاب ، ويضفون عليه صنوف التعظيم والألقاب . وأولئك يحطون من شأنه ، ويُنزلون من قدره إلى درجة تثير الدهشة والعجب . ومما زاد فضولي أن قرأت لشيخ الإسلام ابن تيمية نقدا للغزالي في مواضع

عديدة . فطورا تحظى أفكار الغزالي بموافقة شيخ الإسلام، عندما يطالعه مهاجما للفلسفة، وعلم الكلام ، وحين يوجه سهامه إلى الباطنية من غلاة الشيعة . وطورا، يرفض آراءه، حين يراه متأثرا بالفلسفة . لكنه مع ذلك كان رفيقا في نقده ، رقيقا في أسلوبه ، بل ويبدى أحيانا إعجابه ببعض فصول كتابه الإحياء ، ويلتمس له الأعذار ، إذ لم يتلق الحديث عن شيوخه . ويحرص شيخ الإسلام في غير موضع أن ينص على أن أبا حامد انتهى أمره إلى الاشتغال بالحديث والسنة.

فلما أذن الله ـ عز وجل ـ أن أتقدم بالبحث لنيل الدرجة العلمية ، سرعان ما برقت في ذهني فكرة اختيار الغزالي موضوعا لبحثي ، وسرعان ما سجلت موضوع الرسالة " آراء الغزالي في الإلهيات : عرض ونقد " .

وقد أشفق عليّ الكثيرون من أساتذتي وزملائي ، بل ونصحني بعضهم بالابتعاد عن هذا الموضوع، خوفا عليّ من تشعباته ، وطرقه الوعرة .

فالبحث عن آراء الغزالي يتطلب الغوص في متاهات علم الكلام ، وضلالات الفلسفة ، وشطحات التصوف . ولكن لم يعد لي اختيار بعد أن سجلت ، وكان لزاما عليّ أن أخطو الخطوة الأولى .

وكان أول ما صادفني من عقبات ندرة المراجع ، وخاصة مؤلفات الغزالي نفسه ، ومراجع الفلسفة والتصوف . ولكن أساتذتي ـ حفظهم الله ورعاهم ـ أمدوني بطرف منها . وبعض زملائي أمدّني بطرف آخر ، إلى جانب ما عثرت عليه في المكتبات العامة ، والخزائن الخاصة ، وما استعرته ليوم أو يومين من الإخوة ، وقد كان هذا سببا في رجوعي إلى المصدر الواحد في عدة طبعات في بعض الأحيان.

ولم يكن في استطاعتي أن أبحث في آراء الغزالي الاعتقادية كلها ، لأن هذا أمر ينوء به كاهلي ، و لا تتسع له رسالة واحدة ، فحصرت بحثي على الإلهيات فحسب ، موجلا النبوات والسمعيات ، إلى فرصة أخرى ، وعسى ذلك أن يكون قريبا .

وكان لا بد أن أبدأ بدراسة عصر الغزالي — بكل أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية — فهالني أنه عاش فترة ، تكاد تكون مجهولة بالنسبة لي ، ففي عصر الدويلات ، وتفكك الخلافة العباسية ، وفي كنف دولة السلاجقة ، نشأ وعاش أبو حامد . وقد دفعني هذا إلى الوقوف طويلا عند البحث في هذا العصر ، مما جعلني أسهب أحيانا في بعض فصول الباب الأول ، رغبة في المعرفة ، واستكمالا لجوانب البحث ، ولإلقاء المزيد من الضوء على تلك الحقبة الهامة من تاريخ الإسلام ، حتى أستطيع أن أسير على هدى .

وانتقلت إلى حياة الغزالي ونشأته لأتعرف على بيئته ، وشيوخه الذين أخذ عنهم ، وتأثر بهم أحيانا ، وأصحابه الذين عايشهم ، وتلامذته الذين أخذوا عنه ، أو تأثروا بآرائه .

ثم خضت في مؤلفاته العديدة ، لأقف على اهتماماته في مختلف مراحل حياته ، وإحصاء إنتاجه وتراثه ، الذى خلفه وراءه ، فكان موضع أخذ ورد من الخصوم القادحين ، والأنصار المادحين — على حد سواء — .

وفي الفصل الأخير من الباب الأول بحثت عن حياته الفكرية إلى أن وصل إلى مرحلة الشك ، التي حولت اتجاهه ، ودفعته إلى طريق التصوف ، الذى وجد فيه مأمنه وضالته فترة طويلة من حياته .

وفي الباب الثاني : انتقلت مع أبي حامد إلى الجانب العقدى في الإلهيات ، فوجدت الكثير من التناقض في آرائه ، هذا التناقض الذى يرجع إلى انتقاله من فكر إلى فكر ، ومن طريق إلى أخرى . فهو طورا متكلم يذب عن آراء الأشاعرة ، وينحو نحوهم ، وطورا آخر متصوف يسير في فلك المتصوفة ، وطورا ثالثا يميل إلى الحق ، وينهج منهج السلف ، ويتمسك بأدلة القرآن والسنة ، ويهاجم المتصوفة المغالين في شطحاتهم . وأحيانا يلتمس الأعذار لأخطائهم ، بل ويكاد ينزلق فيما انزلقوا فيه من أوهام في بعض الأحيان . وكان لا بد من تحديد نقطة البداية ، فكان من الطبيعي أن أستند إلى كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" باعتباره أدق مصدر وأشمله لآرائه الكلامية، وهو نفسه الذى يحيل إليه في كثير من كتبه . ولكن لم أستطع أن أقتصر على هذا المصدر ، ولو قد فعلت لما كنت معبرا بصدق عن آرائه في مختلف أطواره ، فكان لزاما أن أقف على رأيه فيما وقع تحت يدى من المراجع الأخرى ، مراعيا ـ قدر استطاعتي ـ الترتيب الزمنى حتى أصل في نهاية البحث إلى رأيه النهائي ، والذى استقر عليه في آخر الأمر .

أما نقدى لآراء الغزالي ، فقد اعتمدت فيه أساسا على منهج السلف ، ذلك المنهج الذى نؤمن به ، ونرى فيه الملاذ والملجأ ، والحصن المنيع ، الذى يعصم من الخطأ والزلل ، ويقود إلى فهم العقيدة الصافية ، من منابعها الأصيلة ، في سهولة ويسر ، وبعيدا عن التشويش والتعقيد والتأويل لكتاب الله وسنة رسوله . وقد حاولت أن أنصف الغزالي في شتى آرائه ملتزما الأمانة العلمية ، دون تحامل أو تعاطف ، واضعا نصب عيني أن أصل إلى الحقيقة المجردة ، فلم

أكلف النص فوق ما يحتمل ، ولم أحاول تصيّد الأخطاء ، بل على العكس كنت أحاول أن أبحث للغزالي عن مخرج - حين أراه قد غرّب أو شرّق وابتعد عن السداد - في نص يميل به إلى الحق ، ولم أكن لأحجم عن مقالة الحق لوجه الحق ، والتزاما بالصدق .

ونتيجة لهذه العوامل ، والخطوات التي ذكرت قسمت بحثي إلى مقدمة ، وبابين ، وخاتمة .

أما المقدمة فتلك التي أتقدم بها، ذاكرا سبب اختياري لهذا الموضوع ، مبينا الخطوات التي سلكت ، موضحا ما لاقيت من عقبات ومشاكل ، معتذرا في نفس الوقت عما يكون قد بدر من تطويل في بعض المواقف ، أو إيجاز حيث يجب الإسهاب .

أما الباب الأول فيدور حول : حياة الغزالي ونشأته ، وقسمته إلى خمسة فصول هي على التوالي :-

١ - العصر الذى عاش فيه الغزالي (من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية) .

٢ - حياة الغزالي ونشأته .

٣ - شيوخه ، وأصحابه ، وتلاميذه .

٤ - مؤلفات الغزالي .

٥ - الشك عند الغزالي (حياته الفكرية وتطورها) .

أما الباب الثاني ، فقسمته إلى تسعة فصول ، رتبتها على حسب ورودها في كتاب الاقتصاد ، وإن كنت أفردت بعضها في فصول مستقلة نظرا لأهميتها . وهذه الفصول هي :-

١ - الاستدلال على وجود الله تعالى .

٢ - في التنزيهات .

٣ — الوحدانيــــة .

٤ — الصفات الخبرية .

٥ — رؤيــة الله سبحانه .

٦ — الصفات العقلية .

٧ — صفة الكلام .

٨ — تعلق قدرة الله بأفعال العباد .

٩ — الجائز في حق الله تعالى .

وفي الخاتمــة ذكرت النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث .

وبعد .. فتلك صفحات أتقدم بها — في تواضع — إلـــى أساتذتي الأجـلاء ، هي جهد المقل ، وثمرة عمل متواصل ،استمر قرابة عامين ، راجيا أن تحوز القبول ، ملتمسا قبول العذر ، في زلــة قلم ، أو نسيان مهم ، فلا أدعي لنفسي كمالا ؛ لأنّ الكمال لله وحده .

فإن أكــن قد وفقت فحمدًا لله على نعمائه ، وإن تكن الأخــرى ، فحسبي أنني لم آل جهدا ، ولم أدخر وسعا ، وأنني خضت خضـم بحر متلاطـم . وأحمد المولى سبحانه أنني لم أنزلق فيه إلى القــاع ، وانما عبرته — بحول الله وقوته — وخرجت منه ، معافًى ، سليمـــا في عقيدتي وعقلي ، مع أبي حامد — رحمه الله — إلى بر الأمان .

أكـرر شكري لجامعتي الفتيــة ، وأسرة الدراسات العليـــــــا : قسم العقيدة ، وأساتذتي الأفاضل .

والله من وراء القصد ، فمنه أستمد العون ، فنعم المولى ، ونعم النصير .

الباب الأول

حياة الغزالي

الباب الأول

حياة الغزالي

وفيه فصول خمسة :

- الفصل الأول : العصر الذى عاش فيه الغزالى
  (من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية)
- الفصل الثاني : نشأته و حياته .
- الفصل الثالث : أساتذته وتلاميذه وأصحابه .
- الفصل الرابع : مؤلفات الغزالى .
- الفصل الخامس : الشك عند الغزالي
  (حياته الفكرية و تطورها) .

*

الفصل الأول

(العصر الذى عاش فيه الغزالي)

١ — الحياة السياسية :

* أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية .
* دولة السلاجقة .
* الحروب الصليبية في هذا العصر .

٢ — الحياة الاجتماعية :

* طبقات المجتمع .
* اللهو والمجون .
* مجالس الوعظ والقصص .
* الإسراف والبذخ .
* المرأة في هذا العصر .

٣ — الحياة الثقافية :

* انقسام الدولة الإسلامية وأثره على الحركة الثقافية .
* المراكز الثقافية ، ودور الثقافة .
* انتشار المدارس الإسلامية .
* المدارس النظامية وأثرها .
* أهم العلوم في عصر الغزالي :

التفسير ، الحديث ، الفقه ، علم الكلام ، الفلسفة .

*

الفصل الأول

العصر الذى عاش فيه الغزالي

(من الناحية السياسية ، والاجتماعية ، والثقافية)

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٩ - ١١١١م)

أولا - الحياة السياسية :

في منتصف القرن الخامس الهجرى ، وإبّان العصر العباسي الثاني عاش (أبو حامد الغزالي).

وقد تميز هذا العصر - على الرغم من ضعف الخلافة العباسية - بظهور كثير من الدول الإسلامية التي انفصلت عن الدولة . وكان ذلك سببا في تعدد مراكز الحضارة ، بعد أن كانت قاصرة على بغداد - عاصمة العباسيين - وقد ظهرت هذه المراكز في : مراكش ، والقاهرة ، وبخارى ، وغزنة وغيرها ، بفضل تنافس الخلفاء ، والأمراء ، والسلاطين ، والوزراء في تشجيع رجال العلم والأدب ، وبفضل ذيوع العمران ، ورقى المجتمع الإسلامي (١) . ويمكننا أن نقسم هذه الدول إلى مجموعتين :

الأولى : تلك الدول المستقلة التي تتبع الخلافة العباسية تبعية شكلية بحتة ، لتضفي على نفسها الشرعية الدينية والسياسية (٢).

---

(١) مقدمة كتاب (تاريخ الإسلام) د / حسن إبراهيم حسن ط١ جـ٤ سنة ١٩٦٧م.

(٢) كالدولة الخوارزمية ، والدولة المرابطية في المغرب والأندلس ، والدولة السلجوقية .

والثانية : الدول التي استقلت تماما عن الخلافة العباسية (١) .

ويهمني أن أشير هنا الى أن الحركات الانفصالية والاستقلالية لم تكن سياسية بحتة ، لأن هدفها في المقام الأول الانتصار لفرقة من الفرق الدينية التي تشعبت في ذلك العصر . ومن ثم يصعب على الباحث أن يؤرخ لهذه الحقبة من الزمن دون أن يتناول الدوافع المذهبية لقيام تلك الدول .

أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية :

لقد بلغ نشاط الفرق الدينية ذروته في عصر العباسيين ، فتعددت الطوائف ، وانقسمت كل فرقة إلى عدة فرق فرعية ، فانقسم المعتزلة إلى عشرين فرقة ، والخوارج إلى عشرين ، والشيعة إلى ما يقرب من الثلاثين ، واشتد الجدل والنزاع وأصبح المجتمع حافلا بصنوف الآراء (٢) .

وكان ذلك من أهم عوامل الحركات الانفصالية ، بالإضافة إلى ظهور (الشعوبية) في البلاد التي ظلت تتعصب لقوميتها القديمة كبلاد الفرس .

---

(١) كالدولة الفاطمية — في عصرها الأخير — والدولة الصليحية في اليمن ، والدولة الغزنوية راجع (التاريخ الإسلامي) د/ابراهيم أحمد العدوى ط ١ سنة ١٣٩٦ هـ .

(٢) (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ٢٠ — ٢٨ تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

وقد كثرت تلك الحركات في أطراف الدولة الإسلامية المترامية الأطراف بعيدا عن نفوذ السلطة المركزية في بغداد (١).

و من أبرز الحركات الانفصالية :ـ

١ ـ الثورات التي قام بها الخوارج في عصر العباسيين ، فقد بثوا أعوانهم وأتباعهم في أنحاء الدولة ، يؤلبون الناس على الخلافة ، و يعلنون أن أحدا من الخلفاء العباسيين لا يستوفى (شروط الإمامة). ولذا يجب عزلهم ، والخروج عليهم . وقد أدى نشاطهم إلى قيام عدة ثورات إقليمية في عمان ، وخراسان ، وبلاد المغرب الأدنى (تونس) (٢) .

٢ ـ واستغل الشيعة فرصة انشغال العباسيين في اخماد ثورات الخوارج ، فأخذوا ينشرون دعوتهم على نطاق واسع ، وبثوا دعاتهم في أنحاء متفرقة من الدولة ، وانتهى الأمر بنجاحهم في تأسيس (الدول الفاطمية)

---

(١) (التاريخ الإسلامي) د/ ابراهيم أحمد العدوى ص ٣٢٥.

(٢) أهم فرق الخوارج التي برزت في عهد الخلافة العباسية : الأزارقة : أتباع نافع بن الأزرق ، والأباضية : أتباع عبدالله بن أباض التميمي ، والصفرية : أتباع زياد بن الأصفر ، وهاتان الفرقتان الأخيرتان اتسع نشاطهما في تونس .

في المغرب (١) ، والتي امتدت — فيما بعد — إلى مصر والشام (٢) .

٣ — ومن الدول التي ظهرت — خلال هذا العصر — (دولة خَوَارَزْم) ٤٧٠ — ٦٢٨ هـ ، والتى أسسها (أَنُوشتكين) (٣) الذى كان يعمل في خدمة السلاجقة ، ثم أعلن شق عصا الطاعة على السلطان ، وكانت هذه الدولة تتبع المذهب السني ، وقد زال سلطانها في عهد آخر ملوكهم (جلال الدين مَنكْبَرْتى) الذى كان له مواقف بطولية أمام المغول سنة ٦١٧ هـ .

٤ — وفى هذا العصر قامت (الدولة المرابطية) ٤٤٨—٥٤١ هـ ولقد كان للمرابطين ، أو الملثمين (٤) وجودهم فى صحراء

---

(١) أسست (الدولة الفاطمية) بالمغرب سنة ٢٩٧ هـ ، وزال سلطانها عن المغرب الأقصى سنة ٣٤٧ هـ ، وانتهى نفوذها تماما في الشمال الإفريقي سنة ٤٧٥ هـ بعد أن رفض أهله عقائد المذهب الشيعي .

(٢) أسست (الدولة الفاطمية) في مصر سنة ٣٥٨ هـ على يد (المعز لدين الله) ، وسقطت عام ٥٦٧ هـ بوفاة الخليفة (العاضد) ، وقامت على أنقاضها الدولة الأيوبية .

(٣) (سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى) للنسوى ص ٣٤ . ويطلق عليه هذا المؤرخ الذى يعتبر حجة في تاريخ الدولة الخُوارَزْمية (نوشْتِكين) .

(٤) لقبوا بالمرابطين : لأنهم تعلموا على يد (عبدالله بن ياسين) فى الرباط الذى أنشأه للدرس والعبادة في صحراء المغرب حيث تقطن قبيلة (لَمْتونة) .
كما لقبوا بالملثمين : لأنهم كانوا يضعون لثاما يقيهم لفح الصحراء ، وبردها ورمالها .

المغرب التي تمتد جنوبا حتى بلاد السودان(١)، وينتمون إلى قبيلة (لمتونة) البربرية الصنهاجية وهم من أصل عربي. وقد قادهم (عقبة بن نافع) من اليمن الى بلاد الشام، ومنها إلى الساحل الإفريقي، واستوطنوا صحراء المغرب لمشابهتها بصحراء العرب(٢). وقد أصبح لهم دولة قوية مستقلة في عهد (أبي بكر بن إبراهيم سنة ٤٤٨ هـ) وفي عهده حارب (الشيعة البجلية)(٣) في بلاد السوس، وانتصر عليهم، بقيادة (عبدالله بن ياسين) و (أبي بكر بن عمر) فعدلوا إلى مذهب السنة والجماعة(٤). وقد تولى بعد ذلك (يوسف بن تاشفين) الذى عبر البحر إلى بلاد الأندلس لنجدة (ملوك الطوائف) واستطاع أن ينزل هزيمة ساحقة بجيوش (ألفُونّس السادس)(٥)

---

(١) (العبر) لابن خلدون : ص ١٨ . طبعة بولاق .

(٢) (الكامل) لابن الأثير : ٩ / ٢٣٢ .

(٣) الشيعة البجلية : الذين ينتمون إلى عبدالله البجلي، وقد خرج إلى بلاد السوس في أيام عبدالله المهدى ونشر فيها المذهب الشيعي .

(٤) (الاستقصا) للسلاوى : ٢/١٢.

(٥) استنجد (المعتمد بن عباد) أمير أشْبيلِيَّة بيوسف بن تاشفين لصد المسيحيين في الأندلس، وقد سارع يوسف إلى الأندلس في عشرين ألف مقاتل من خيرة الرجال، وفي منتصف رجب سنة ٤٧٩هـ هزم يوسف جيوش أُلفونس في معركة تاريخية تسمى (موقعة الزّلّاقة) . (المعجب لعبد الواحد المراكشي : ص ٩٥ ـ ١٣٢).

وكان سلاطين هذه الدولة يحرصون على أن يقرهم الخليفة العباسي على الحكم ليتخذ الطابع الشرعي ، كما كانت هذه الدولة تتمسك بمبادئ الدين الحنيف ، وتدافع بحرارة عن مذهب أهل السنة . وفي ذلك يقول (ابن الأثير) في وصفه لابن تاشفين :

" كان رجلا ديّنا خيرا ... وكان أمير المسلمين ، وطائفته على نهج السنة واتباع الشريعة "(١) .

٥ — دولة السلاجقة :

لقد كان في مقدمة القوى التي ناهضت الخلافة العباسية ، وكسرت شوكتها قوة السلاطين السلاجقة — خاصة أولئك الذين لقب عصرهم بعصر السلاطين العظام — وقد بدأ هذا العصر بظهور (طُغْرُلْ بِكْ)(٢) سنة ٤٢٩ هـ

---

(١) (الكامل) لابن الأثير : ٩/ ٢٣٢ .

(٢) هو طغرلبك بن ميكائيل بن سلجوق الذى أسس الدولة السلجوقية بعد أن استولى على (مرو) حاضرة (خراسان) ، ثم على مدينة (سرخس) عقب انتصاره على جيش الغزنويين ، وكانت هذه الموقعة — كما يقول ابن الأثير " هي التي ملك السلجوقيون بعدها خراسان ، ودخلوا قصبات البلاد " (الكامل) ٥/ص ١٧٠ — ١٧٩ .

ومرورًا بـ (ملكشاه)(١) وانتهى بوفـاة (سِنْجر)(٢) سنة ٥٥٢ هـ.

وأراني مضطرا إلى بسـط القول في الحديث عن عصر السلاجقة للأسباب الآتيـة :ـ

أ ـ عاش (أبو حامد الغزالي) في كنف هذه الدولة فـي أوج ازدهارها ،وكـان له وضعه المتميز في عهد سلطانهـا (ملكشـاه) ووزيره (نظام الملك)(٣) موءسس المدرسـة النظامية ببغداد التي مارس فيها أبو حامد مهنة التدريس.

ب ـ حافظت هذه الدولة على المذهب السني ، ودافعت عنـه بحرارة ، بل وأجبرت الخلفاء العباسيين على جعله المذهب الرسـمي للدولة العباسيـة .

جـ ـ يرجـع الفضل للسلاجقة في إعادة تكوين الوحـدة السياسـية للدولة الإسـلامية بعد أن وهـنت الخلافة العباسـية .

---

(١) ملكشـاه بن (أَلِبْ أرْسِلان) ولد سنة ٤٤٧ هـ وتولـى السلطـنة عقب وفاة أبيه سنة ٤٦٥ هـ وله من العمر سبعة عشر عاما ، ومع ذلك آلت إليه إمبراطورية ضخمة ، ودُعِيَ له علـى منابر البلاد .
وكان مولعا بالعلوم والفنون وفي عهده أنشئت (المدرسـة النظامية) وتوفى سنة ٤٨٥ هـ.

(٢) سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان ولد بسِنْجار سنة ٤٧١ هـ وكان مشهورا بالشجاعة والكرم ، وتوفى عام ٥٥٢هـ (يراجع تاريخ دولة آل سَلجوق) لمحمد بن محمد الأصفهاني ط ٢ سنة ١٩٧٨م ص ٢٣٦ ـ ٢٥٩.

(٣) تأتي ترجمته (في الحياة الثقافيـة في عصر الغزالي).

د — لعب السلاجقة دورا هاما على مسرح الحروب الصليبية ، حيث استطاعوا أن يصدوا الهجمة الأولى التي قادها (بطرس الناسك)(١) سنة ٤٨٩ هـ .

ينتسب السلاجقة إلى (سَلْجُوق بن تُقاق) أحد رؤساء الأتراك ، وكانوا يقطنون في بلاد ما وراء النهر على بعد عشرين فرسخا من بُخارَى . وقد وصفهم ابن خلكان بأن "عددهم يَجِلّ عن الحصر والإحصاء ، لا يدينون بالطاعة لسلطان ، وكانوا إذا قصدهم جمع ورأوا أنه لا طاقة لهم به دخلوا المفاوز ، وتحصنوا بالرمال ، فلا يصل إليهم أحد"(٢)

وبدأ الخلفاء العباسيون — بعد أن وجدوا أنفسهم بين فكي الرحى ، بين مناوأة القوى العربية لهم من جانب ، وثورات الفرس عليهم من جانب آخر — يستعينون بدم جديد ، ولم يجدوا قوة ثالثة يحفظون بها التوازن سوى السلاجقة . ومن هنا بدأ نفوذهم يتسرب إلى الخلفاء العباسيين .

---

(١) على أثر إعلان الدعوة إلى الحروب الصليبية احتشدت طبقات من الغوغاء ، وساروا دون نظام أو استعداد بقيادة (بطرس الناسك) وتقدموا إلى آسيا الصغرى ، وفي (نيقيا) سنة ٤٨٩ هـ صدهم السلاجقة ، وأفنوهم عن بكرة أبيهم (تاريخ الاسلام) د/ حسن ابراهيم حسن : ٤/ ٢٤٥ .

(٢) (وفيات الأعيان) لابن خلكان : ٤/ ١٥٥ .



ولزداد نفوذهم بعد أن اجتاحوا الجزء الشمالي الشرقي من بلاد الفرس في عهد السلطان (محمود الغزنوي) (١) .

ومع هذه القوة المتصاعدة للسلاجقة إلا أنهم حرصوا على تأييد الخليفة العباسي لهم ،وجعلوا من أنفسهم جنودا للخلافة ، فعمدوا إلى تقوية سلطانها ، كما ركزوا جهودهم على نشر المذهب السني ،ومحاربة الشيعة في كل مكان لإعادة الوحدة السياسية للدولة الإسلامية .

الحروب الصليبية في هذا العصر :

١ - خريطة العالم الإسلامي في النصف الثاني للقرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) :

أعادت الدولة السلجوقية إلى المسلمين هيبتهم بعد أن بددتها عوامل الضعف في الخلافة العباسية ، وبفضل السلاجقة أصبحت دار الإسلام محط أنظار العالم مرة أخرى .

والناظر في خريطة العالم الإسلامي في عهد السلطان (ملكشاه) (٤٦٥ - ٤٨٥ هـ) ، يرى ارتباط أواسط آسيا حتى تركستان بالجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط ، كما يرى تميز هذه الرقعة من العالم الإسلامي بعودة الروح الإسلامية الأولى من الناحيتين : الحربية ، والعلمية .

---

(١) هو محمود بن سبكتكين الغزنوى المتوفى سنة ٤٢١ هـ .

وقد جاورت دولة السلاجقة السنية غربا الدولة الفاطمية الشيعية ، التي سيطرت بدورها على مناطق هامة ، حيث امتد سلطانها على مصر وجنوب الشام ، وبالتالي أصبح لها سيطرة على أعظم بحرين في العالم القديم : البحر الأبيض ، والبحر الأحمر .

ومع أن الخلاف كان محتدما بين الدولتين ، إلا أن إحداهما لم تستطع القضاء على الأخرى مما جعل كلا منهما تبدو ذات مكانة قوية في العالم الإسلامي .

وفي الجزء الجنوبي الغربي من أوربا كان للدولة الأموية في الأندلس هيبتها وحضارتها .

وهكذا بدا العالم الإسلامي يقبض بيديه على أوربا من الشرق والغرب — في نظر العالم الأوربي على الأقل —(١)

علاقة السلاجقة بالصليبيين :

كانت قوة السلاجقة — على وجه الخصوص — من الأسباب التي أقلقت بال الأوربيين ، ولا سيما بعد أن تم لهم الاستيلاء على آسيا الصغرى ، التي انتزعوها من الدولة البيزنطية ، في أواخر القرن الخامس الهجرى ، كما انتزعوا بيت المقدس من الفاطميين سنة ٤٧١هـ . ووقعت المناوشات بين الحجاج المسيحيين والسلجوقيين ، فكان هذا من العوامل التي استغلتها الأطماع الصليبية ، التي كانت تخطط لاستعمار العالم الاسلامي باسم الدين .

---

(١) التاريخ الإسلامي : د/ إبراهيم أحمد العدوى ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

على أن موجات الغزو الصليبي المتتابعة لم تستطع النيل من الدولة الاسلامية ، الا بعد أن انقسمت دولة السلاجقة عقب وفاة السلطان (ملكشاه) وتفككت الوحدة الاسلامية ، في الوقت الذى افتقدت فيه الدولة الزعيم القوى القادر على جمع شتات القوات الاسلامية . بالاضافة الى ذلك ، فقد ضعفت الدولة الفاطمية ، ولم تعد قادرة على حماية سواحل الشام ومصر من خطر الغزو الصليبي .

وبعد عام ٤٨٩ هـ دخلت الحروب الصليبية مرحلة خطيرة ، أدت في النهاية الى فتح انطاكية ، ثم احتلال بيت المقدس سنة ٤٩٥ هـ ثم سائر قرى فلسطين (١) .

---

(١) كان موقف الغزالي سلبيا تجاه الهجمة الصليبية الشرسة ، ورغم ما قام به الصليبيون من التقتيل والتحريق والتدمير والسلب والنهب ، الا أن الغزالي لم يحرك ساكنا مع أن الأخبار كانت تتوالى على بغداد بما يرتكبه الصليبيون . ولقد عاش الغزالي بعد احتلال القدس سنة ٤٩٥ هـ عشر سنوات كاملة ، دون أن تصدر عنه كلمة يستهجن فيها ما يحدث ، ولم يكن الغزالي وحده في هذا الموقف ، وانما تبعه سائر الصوفية الذين كانوا يعتبرون هذه الهجمة عقابا من الله للمسلمين على ذنوبهم وآثامهم !!

من هذا العرض السريع الموجز للحالة السياسية في عصر الغزالي يتضح لنا مايلي :

١ — بلغت الدولة العباسية غايتها من الضعف ، حتى لم يعد للخليفة سلطة حقيقية ، وإنما تحول إلى مجرد رمز ديني فحسب .

٢ — أدى ضعف الخلافة العباسية إلى قيام عدة دول إسلامية مستقلة ، نشأت لعوامل مذهبية ، أو عنصرية ، أو سياسية .

٣ — ساهم تشعب الفرق الدينية في إضعاف الخلافة ، وكان ذلك سببا في وجود معسكرين متطاحنين رئيسيين داخل الدولة الإسلامية :

المعسكر السني ، والمعسكر الشيعي .

٤ — كان لقيام الدولة السلجوقية ، والدولة الفاطمية ، والدولة المرابطية في المغرب والأندلس ، أثر كبير في استرداد قوة الأمة الإسلامية و هيبتها .

٥ — لم تلبث هذه القوة أن تلاشت تحت عوامل الضعف والتفكك إلى أن انتهى الأمر بالحروب الصليبية .

ثانيا — الحياة الاجتماعية في عصر الغزالي :

لا شك أن الأحداث السياسية — التي ذكرناها آنفا — قد تركت آثارا واضحة في الحياة الاجتماعية لذلك العصر ، في شتى أنحاء العالم الإسلامي .

وقد تتفاوت هذه الآثار من دولة إلى أخرى ، وقد تتميز بسمات خاصة لكل منها بحكم اختلاف البيئة ، واختلاف الأجناس من جهة ، وبحكم اختلاف الفكر المذهبي من جهة أخرى .

لذلك فلن يتسع لنا المجال لذكر الحياة الاجتماعية في كل دولة على حدة ، وإنما سنتناول السمات العامة للمجتمع الإسلامي في العصر العباسي الثاني ، وفي بغداد خاصة باعتبارها عاصمة الخلافة ، كما سنركز على النصف الثاني من القرن الخامس الهجرى ، تلك الحقبة من الزمن الذى عايشها (أبو حامد الغزالي) وتأثر بها — إيجابا وسلبا — .

١ — طبقات المجتمع :—

تألف المجتمع — إذ ذاك — من طبقتين رئيسيتين هما : طبقة الخاصة ، وطبقة العامة .

أ — طبقة الخاصة : وعلى رأسها الخليفة ، وأقاربه ، ورجال الحكم من السلاطين ، والوزراء ، والقواد ، والقضاة ، والعلماء ، والأدباء . وتتميز هذه الطبقة بالثراء ، وتنعم بحياة مترفة وثيرة ، كما تتميز بدرجة عالية من الثقافة ، والدراية بأمور الدين .

ب ـ أما طبقة العامة : فتمثل أكثرية الشعب ، وتتكون من :

التجار ، و أرباب الحرف ، والفلاحين ، والجنود ، والرقيق .

و تتميز هذه الطبقة بأنها أقل ثقافة ودراية بشئون دينها ، و من ثم كانت أكثر استجابة للتيارات الفكرية المعاصرة .

عناصر وأجناس العامة :

ذكر ابن الجوزى (١) : أن عامة بغداد كانوا يؤلفون خليطا من العرب ، والفرس ، والترك ، والنبط ، والأرمن ، والجركس ، والأكراد ، والكرج ، والبربر . وإن كانت تسمية العرب قد غلبت عليهم ، لأنهم انصهروا في بوتقة الشعب العربي ، و سيادة اللغة العربية التي هي اللغة الرسمية للدولة العباسية .

و نضيف إلى ذلك أن عنصرا جديدا دخل في المجتمع العباسي ، وهو عنصر (المغاربة) (٢) ، وقد كانت هذه الأجناس تتمثل في طبقة الجند ، حيث نرى بينهم : العربي ، والكردى ، والخراساني ، والتركي أو السلجوقي ـ وهؤلاء يمثلون نسبة كبيرة من الجنود ـ كما نرى من الجنود : الديلمي ، والرومي ، والأرمني ، والعراقي (٣) .

و تمثل طبقة الرقيق عنصرا من عناصر المجتمع ، و معظمهم من أسرى الحروب ، وكانوا يقومون بخدمة الخاصة ، والموسرين من عامة الشعب .

---

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم : لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ، طبعة الهند سنة ١٣٥٨ هـ : ٢٢٨/٩ .

(٢) يطلق مؤرخو هذا العصر اسم (المغاربة) على المصريين ، وقد يطلقون عليهم اسم (الفراعنة) .

(٣) تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن : ٦٢٧/٤ .

وقد كان لتجارة الرقيق سوق رائجة في بغداد حتى إنه أطلق على أحد شوارعها : دار الرقيق ،كما أطلق على أحد أبوابها : باب النخاسين (١) .

وقد جلب أغلب الرقيق في العصر السلجوقي من بلاد ما وراء النهر، ومن مصر ، وشمالي أفريقيا ،وشمالي بلاد العرب على أيدى النخاسين الذين اتخذوا من تجارة الرقيق صناعة لهم.

كما استعان أصحاب الأراضي والدور في ذلك العصر بالرقيق من الزنوج والزنجيات للفلاحة ، والقيام بأعمال الحراسة .

وقد شاع استخدام الخصيان (٢) لخدمة البيوت ، وحماية الحريم ،ولذلك ارتفعت أثمانهم ، وأصبحوا سلعة نادرة .

ونستطيع القول : إن نظرة الخاصة إلى الرقيق لم تكن نظرة امتهان ، بدليل أن كثيرا من الخلفاء العباسيين أنفسهم كانوا من أمهات الولد (٣) .

---

(١) المنتظم: لابن الجوزى : ٨/ ٤٠.

(٢) تناول المستشرق (آدم ميتز) موضوع الرق في الإسلام ،وموضوع الخصيان ، وأوضح أن الاسلام يحرم الخصاء ، وذلك في كتابه : الحضارة الإسلامية : ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة : ١/ ٢٦٨ ومابعدها .

(٣) كانت أم المأمون (١٩٨هـ) فارسية ، وأم المعتصم (٢١٨هـ) تركية ، وشجاع أم المتوكل (٢٣٢هـ) رومية أو خوارزمية ، وأم المقتدر (٢٩٥هـ) رومية ، وأم المطيع (٣٣٤هـ) صقلية .

ولكن أهل الذمة من اليهود والنصارى يمثلون عنصرا آخر من عناصر المجتمع ، وقد كانوا يمارسون عباداتهم ، و يتمتعون بحريتهم الدينية في ظل التسامح الديني الذى كان سمة هذا العصر .

فقد كان كثير من الخلفاء يشتركون في احتفالاتهم ، و يزورون معابدهم ، وكان منهم من يغدق عليهم الهبات والعطايا .

٢ — اللهو والمجون :

لئن وجد الغناء والطرب والعزف والرقص سوقا رائجة في العصر العباسي الأول (١٣٢ — ٢٣٢ هـ) فإن العصر العباسي الثاني (٢٣٢ — ٦٥٦ هـ) لم يرج فيه هذا اللون من الترف الماجن ، بدليل أن المكتبة العربية تخلو تماما من مؤلفات تؤرخ للمغنيات والمغنين في هذا العصر ، كما حدث بالنسبة للعصر الأول (١) . وبدليل أن فقهاء هذا العصر كانوا يردون شهادة المغني والرقاص والطبال والزمار .

و يرجع بعض مؤرخي (٢) الموسيقى العربية عدم ازدهار وسائل اللهو هذه إلى وقوف العلماء ، و خاصة فقهاء الحنابلة موقفا عدائيا من المشتغلين بها في قوة وصلابة .

و نحن بدورنا نميل إلى هذا الرأى الذى يؤيده ماذكره ابن الأثير (٣) :

---

(١) ألف أبو الفرج الأصفهاني كتابه (الأغاني) الذى يؤرخ فيه للمغنين والمغنيات .

(٢) تاريخ الموسيقى العربية : فارمر — ترجمة حسين نصار (القاهرة سنة ١٩٥٦م) ص ٢٤٩ .

(٣) الكامل : ١٠/٣٨ .

من أن رجلا اعتدى على مغنية كانت تصطحب جنديا سلجوقيا ، وحطم آلة غنائها ، واحتشد الناس بزعامة العلماء ، وتوجهوا في مظاهرة دينية إصلاحية إلى قصر الخليفة القائم (٤٢٢ — ٤٦٧ هـ) وطلبوا منه أن يأمر بهدم المواخير والحانات .

ويبدو أن الخليفة القائم كان مجردا عن سلطاته ، فوعد بعرض الأمر على السلطان السلجوقي !!

إلا أن الخليفة المقتدى (٤٦٧ — ٤٨٧ هـ) كان أقوى سلطة من سابقه . إذ أصدر أمرا بنفي المغنيات والمنحرفات من بغداد وزاد على ذلك بأن أمر بتحطيم أبراج الحمام ، وحرم اللعب بها ، كما منع دخول الحمامات العامة إلا بلبس الإزار ، وأمر ملاحي السفن بتخصيص أماكن للنساء (١) . وكان لذلك أثره الطيب في نفوس الناس ، فصاروا يمدحونه ، ويعتبرونه من أبرز خلفاء بني العباس .

غير أن ذلك كله لم يمنع الرذيلة من التفشي في القرن الخامس الهجرى ، وذلك لضعف الخلفاء من جانب ، وظهور موجة من الانحلال الخلقي من جانب آخر . فظل الراقصون والراقصات يعرضون رقصاتهم الخليعة في الأعياد والولائم ، ومجالس اللهو الخاصة .. وقد انتقلت هذه العادات — كما يقول ابن خلدون — من بغداد إلى غيرها من المدن والقرى (٢) .

---

(١) الكامل : لابن الأثير : ١/ ٨٥ .

(٢) مقدمة ابن خلدون : (طبعة بيروت سنة ١٩٦١م) ص ٧٦٦ .

٣ — مجالس الوعظ والقصص :-

يمكننا أن نصف هذا العصر بأنه عصر المتناقضات ، فإذا كانت مجالس اللهو الماجن قد وجدت سبيلها إلى المجتمع الإسلامي ، فقد ظهرت في نفس الوقت مجالس للعلم قبل أن تنشأ المدارس — كالمدرسة النظامية التي أسست سنة ٤٥٧ هـ . ومدرسة أبي حنيفة التي أسست سنة ٤٥٩ هـ وكان الناس يقضون أوقات فراغهم في مجالس الوعظ ، التي تشبه في عصرنا الحاضر المدارس الشعبية ، دون شرط أو قيد .

وكانت هذه المجالس تعالج مسائل الدين والدنيا في صورة مبسطة ، وأسلوب سهل . كما كانت تعقد دائما في المساجد . وكان لها أثر واضح في حفظ التراث الإسلامي ، وخاصة ما يتعلق منه بالمثل العليا والقيم الإسلامية .

وقد ظهرت كذلك مجالس القصص التي تختلف عن مجالس الوعظ في أنها كانت تعقد أحيانا في الطرقات والمنازل ، وكانت تستهوى العامة ، لأنها تعتمد أساسا على سرد قصص الأولين ، وما تنطوى عليه من حكم وأمثال ، وصفات حميدة كالشجاعة والنجدة والكرم والوفاء ونحو ذلك.

ولئن كانت مهمة الواعظ التخويف من عذاب الله ، والحث على التمسك بأهداب الدين ، فإن بعض القصاصين قد اتجه إلى ذلك بطريق غير مباشر ، واهتم بالقصص القرآني ، وسيرة الرسول — صلى الله عليه وسلم — والمواقع والغزوات .

وهذا النوع من القصاصين قد حظي باحترام رجال الحكم ،

وحب العامة . بينما وقف الفقهاء موقفا عدائيا من القصاصين بصفة عامة ، ورموهم بالجهل ، وتضليل الناس (١) .

٤ — الإسراف والبذخ :

أ — في الزواج والحفلات :-

تميز هذا العصر بالمبالغة في الحفلات ، والصداق .

وقد صور ابن الأثير هذا النوع من التظاهر في حديثه عن زواج (طغرلبك) السلطان السلجوقي ، فقد خطب بعد موت زوجته ابنة الخليفة العباسي القائم ، وعقد الزواج على صداق قدره ثلثمائة ألف دينار ، مع خراج واسط وأعمالها (٢) .

كما وصف في معرض كلامه عن أحداث سنة ٤٨٠ زواج الخليفة العباسي المقتدى (٤٦٧ — ٤٨٧ هـ) من ابنة السلطان السلجوقي ملكشاه : فقد نقل جهاز ابنة السلطان على مائة وثلاثين جملا ، وأربعة وسبعين بغلا مكسوة بأنواع الديباج ، تحمل فيما تحمل — اثني عشر صندوقا من الفضة والجواهر والحلي ، كما حملت سريرا عظيما مكسوا بطبقة سميكة من الذهب الخالص (٣) ويذكر ذلك أن الخليفة المستظهر (٤٨٧ — ٥١٢ هـ) قد تزوج أخت السلطان محمد بن ملكشاه على صداق قدره مائة ألف دينار ، ونثرت الجواهر والدنانير على الحاضرين (٤) .

---

(١) تاريخ الإسلام د / حسن ابراهيم حسن : ٤ / ٦٥٣ — ٦٥٤ .

(٢) الكامل : ١٠ / ٥٧ .

(٣) الكامل : ١٠ / ٥٩ — ٦٠ .

(٤) الكامل : ١٠ / ١٧٨ — ١٨٣ .

وقد لنتقلت عدوى البذخ هذه إلى عامة الناس من الموسرين — والناس على دين ملوكهم — مما أبعد الناس عن حد الاعتدال ، والبساطة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية .

ب — البذخ في القصور والأثاث :-

تميزت قصور خلفاء هذا العصر ووزرائه و حكامه بالأبهة المعظمة ، والفرش الوثيرة المطهمة بالذهب والفضة ، كما استعملت الأواني والكئوس من الذهب والفضة . وبالغ الخلفاء في تشييد قاعة العرش ، فأضفوا عليها هالة من الفخامة ، فكان في صدر هذه القاعة عرش الخليفة محجوبا بالستور ، فإذا ما استوى الخليفة على عرشه ، وانعقد المجلس رفعت هذه الأستار .

هذا في الوقت الذى كانت فيه دور العامة تتميز بالبساطة ، و تتكون من طابق واحد غالبا ، أو من طابقين ، بينما يتخذ الزهاد والمتصوفون من المساجد مساكن لهم ، أو يعيشون في الأكواخ (١) .

كما اتخذت النفقة على المأكل والملبس كذلك طابع الإسراف بالنسبة للخاصة ، بينما كان العامة يعيشون — في الأعم الأغلب — عيشة الكفاف . فالزهاد يلبسون الملابس الخشنة أو الممزقة ، والفقراء يلبسون (المِدّرعة) وهي جبة تصنع غالبا من الصوف ، كما كان لكل فئة لباسها فعمال الحمامات يرتدون السراويل الصغيرة ، بينما يلبس الفلاحون الملابس الغليظة المصنوعة من القطن .

---

(١) المنتظم : لابن الجوزى : ٢١٦/٨ .

٥ — المرأة في هذا العصر :

ظلت المرأة في ذلك العصر متمسكة بتعاليم الإسلام التي تقضي بالحجاب ، وعدم الاختلاط بالغرباء ، وقد سبق أن ذكرنا أن الخليفة المقتدى أصدر أوامره بمنع الاختلاط . وكان المحتسب يمنع الاختلاط في الأماكن العامة ، وفي الطرقات حتى بين الزوجين . وكان لا يسمح بأن يتطلع الرجال من النوافذ حفاظا على الحرمات ، فإذا حدث أن وقع رجل في هذا المحظور متعمدا وقع تحت طائلة العقاب الصارم ومع ذلك فقد سمح للمرأة بالمشاركة في أداء الشعائر الدينية ، وفي ميدان العلم والثقافة ، ومجالس الوعظ (١) .

ولم يمنع ذلك المرأة من الحفاظ على شخصيتها ، وتأثيرها على الخلفاء والسلاطين أنفسهم . وقد برز من نساء هذا العصر (تركستان خاتون) زوجة السلطان ملكشاه : فقد اشتهرت بالذكاء والدهاء ، واستطاعت أن تحمل الخليفة العباسي القائم (٤٢٢ — ٤٦٧ هـ) أن يولى ابنها محمود السلطنة بدلا من أخيه الأكبر (بركياروق) ابن زبيدة ابنة عم السلطان ملكشاه .

وقد كان لذلك أثر كبير في انقسام البيت السلجوقي ، مما أدى إلى اشتعال الحروب ، وتدبير المؤامرات ، والطمع في السلطنة ، ثم انهيار دولة السلاجقة .

---

(١) تاريخ بغداد : الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادى (القاهرة سنة ١٣٤٩هـ) : ٥٧٦/١٢ .

مما سبق يتضح لنا أن السمات البارزة للحياة الاجتماعية — إبان عصر أبي حامد الغزالي — تتلخص فيمايلي :-

١ — اتساع الهوّة بين طبقات المجتمع : فقد كانت الطبقة الحاكمة ومن يلوذ بها تتمتع بالنفوذ والجاه والسلطان ، وبحياة مترفة رغدة ،بينما كان يعيش سواد الشعب عيشة الكفاف في شتى مظاهر الحياة .

٢ — اختلاف العناصر والأجناس : فقد كان المجتمع يموج بأجناس وعناصر مختلفة من العرب والفرس ،والترك والنبط ، والأرمن والجركس ، والأكراد والكرج ، والبربر والمغاربة ، والديلم والروم .

٣ — انتشار اللهو والمجون : وكان ذلك نتيجة حتمية لحركة الإلحاد والزندقة ، التي قادها الشعوبيون ، ليبعدوا الناس عن قيمهم وتقاليدهم الإسلامية الأصيلة .

٤ — بروز حركة بإصلاح دينية : وقد تزعم هذه الحركة فقهاء الحنابلة وكانت تعتمد على قاعدة شعبية اتخذت المسجد مدرسة للدين والحياة . وتعتبر هذه الحركة رد فعل لموجة الانحلال والزندقة والإلحاد .

٥ — ضعف كثير من الخلفاء العباسيين وعدم قدرتهم على الوقوف أمام التيارات المنحرفة ومقاومة الرذيلة .

ثالثا — الحياة الثقافية في عصر الغزالي :

انقسام الدولة الإسلامية وأثره على الحركة الثقافية :

في معرض الحديث عن الحياة السياسية أوضحنا أن الدولة الإسلامية انقسمت إلى دويلات عدة نتيجة ضعف الخلافة العباسية .

وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا الانقسام يلقي ظلالا قاتمة على الحياة الثقافية ، ويقف دون ازدهارها . لكنني أرى أن ذلك لم يحدث في عصر الغزالي ، لأنّ ظهور الدول الإسلامية قد أدى إلى ازدهار الثقافة ونموها ، لا إلى ضعفها وجمودها .

وقد يعجب الباحث في دراسة هذه الحقبة من الزمن عندما يكتشف أن الضعف السياسي والحركة الثقافية لا يسيران في خطين متوازيين قوة وضعفا ، فقد يكون الضعف السياسي سببا في ازدهار الثقافة ، وأصدق دليل على ذلك ما يثبته واقع ذلك العصر : —

١ — كان تمركز السلطة كلها في يد الخليفة العباسي سببا في جعل بغداد المركز العلمي والأدبي الوحيد — أو على الأقل جعل غيرها باهتا ضعيفا — مما أدى الى اتجاه العلماء والمفكرين إليها طمعا في الشهرة والجاه . فلما ضعفت الخلافة وظهرت الدول الإسلامية تعددت المراكز العلمية والثقافية مما أدى إلى ازدهار الحركة الثقافية .

٢ — أصبح لكل إقليم شخصيته الثقافية المتميزة ، وانتفع كل قطر بثروته وموارده وإداراته (اللامركزية) فكان هذا خيرا على الحركة العلمية .

٣ — أصبح كثير من الأقطار الإسلامية أحسن حالا ، وأكثر استقلالا ، بعد أن تراخت يد السلطة الحاكمة في بغداد . فالأندلس — مثلا — وقد انفصلت عن الخلافة العباسية — على يد بني أمية — ساهمت في إثراء الثقافة ، ولعبت دورا عظيما في نمو الحضارة الإسلامية .

وأعتقد أنها لم تكن لتبلغ هذا المبلغ لو ظلت قابعة في أحضان الخلافة العباسية .

٤ — إن الضعف السياسي ، وما تبعه من فقدان الأمن على النفس والمال ، دفع كثيرا من ذوى العقول إلى الاتجاه نحو العلم والأدب ، حيث ينعمون بالأمن والاستقرار بعيدا عن التيارات السياسية المتقلبة .

٥ — تنافس السلاطين والأمراء — حتى غير العرب منهم — على تشجيع العلماء والمفكرين — ولا سيما علماء الدين — ليكتسبوا احترام الناس وتقديرهم ، وأصبح حكام الأقطار يغدقون المال ، ويتفاخرون بعلمائهم وأدبائهم ، تماما كما يتفاخرون بقوتهم وجنودهم (١) .

---

(١) راجع ظهر الإسلام : لأحمد أمين : ١/ ٩٥ ، ٩٦ الطبعة الخامسة — بيروت سنة ١٩٦٩م .

المراكـــز الثقافيـــة :

سبق أن أشرنا إلى أن المراكز الثقافيـة قد تعددت في أنحاء الدولـة الإسلامية ، ووقفت موقف المنافسة من بغداد عاصمة العباسيين .

ونظرا لأن هذه المراكز قد انتشرت في أطراف الدولة المهيدة عن مركز السلطـة ، فقد أتاح لها ذلك المزيد من الحريـة ، ممـا أدى إلى نشـاط الحركـة الفكرية ، ورواج الثـقافـة .

يضاف إلى ذلك ظهور كثير من الفرق التي اتخذت العلم ستارا لتحقيق أهدافها السياسية . ومع أن هذا قد أدى إلى تفكك الدولة وانحلالها سياسيا وعسكريا ، إلا أنه أدى إلى إنماء الثروة الفكريـة والعلمية .

ولقد ظهرت هذه المراكز في كثير من حواضر الدولة الإسلامية ، في أصبهان ، والـرّى ، وبخـارى ، وطـبرسـتان ، وغـزنـة ، والموصـل ، وحلب .

إلا أن أبرزها ثلاثة مراكز هي : مرو - حاضرة خراسان - ، والقاهرة ، وقرطبة في بلاد الأندلس .

دور الثقافـة الإسلاميـة :

١ - كان المسـجد أعظم معاهد الثقافـة منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى جانب كونـه مكانا للعبـادة ، ومركزا لإدارة شئون الدولـة . ولقد برزت على مدى العصـور الإسلاميـة المتوالية مساجد كبرى كانت بمثابة مراكز الإشعـاع الثقافي على العالم الإسلامي ، كمساجد عمرو بن العاص وابـن

طولون والأزهر في مصر ، ومسجد القرويين بفاس الذى تحول إلى جامعة كبرى ، لها تقاليدها العلمية ، ومساجد قرطبة في الأندلس (١) .

٢ - ولما ضاقت المساجد - على سعتها - برواد العلم والثقافة ، أنشئت الزوايا ، ملحقة بالمساجد في مبدأ الأمر ، ثم ما لبثت أن استقلت عنها ، وانتشرت في الأحياء (٢) .

٣ - ثم ظهرت الحاجة إلى تخصيص دور لتعليم الصغار مبادئ القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن الكريم ، واستذكاره ، فأنشئت الكتاتيب للعناية بأطفال المسلمين (٣) .

٤ - إلى جانب ذلك وجدت مراكز ثقافية للخاصة كان يطلق عليها (بيوت الحكمة) تلقف العباسيون فكرتها عن الفرس . وكان أول بيت للحكمة ذلك الذى أنشأه هارون الرشيد (ت ١٧٠هـ) وتحول فيما بعد إلى مركز للأرصاد ودراسة الفلك.

وانتقل هذا التقليد إلى مصر في عهد الدولة الفاطمية ، فأنشئت (مدارس الحكمة) التي كانت خاصة بدراسة المذهب الشيعي الإسماعيلي (٤) .

---

(١) راجع تاريخ الإسلام : د/ حسن ابراهيم حسن : ٤/ ٤٢٠-٤٣٩ .

(٢) ما زالت الزوايا موجودة في بعض البلاد الإسلامية : في المغرب ومصر .

(٣) راجع المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار للمقريزى ٢/ ٣٦٣ طبعة القاهرة سنة ١٢٧٠هـ .

(٤) الإسماعيلية : الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر ، وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل . راجع الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ٦٢ .

ه — وكان من الطبيعي — وقد نشطت حركة الترجمة والتأليف ، وتقدمت صناعة الورق ، وظهر الورّاقون الذين ينسخون الكتب — أن تنشأ (المكتبات) التي حافظت على التراث ، وأمدت الثقافة بمعين لا ينضب من العلوم والمعارف ، وشتى المصنفات والموسوعات والدواوين .

وأصبحت هذه المكتبات فيما بعد ، من أهم مراكز الثقافة الإسلامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي .

أ — ففي بغداد كانت مكتبة بيت الحكمة زاخرة بمئات الألوف من المجلدات وظلت هذه المكتبة إلى أن أحرقها (التتار) بعد استيلائهم على بغداد سنة ٦٥٦ هـ .

ب — ومن أشهر المكتبات : مكتبة مدينة مرو التي كانت تحتوى على اثنى عشر ألف مجلد ، كما كان فيها مكتبة (نظام الملك) وزير السلطان ملكشاه السلجوقي . ومما يدل على قيمة هذه المكتبة وغزارة مجلداتها ما قاله ياقوت في معجمه : " كنت أرتع فيها ، وأقتبس من فوائدهما ، وأنساني حبها كل بلد ، وألهاني عن الأهل والولد ، وأكثر هذا الكتاب — يعنى معجم البلدان — وغيره مما جمعته فهو من تلك الخزائن " (١) .

وفي مصر أمد الخلفاء الفاطميون المساجد بمئات الألوف من المصنفات ، وخاصة ما يتعلق منها بمبادىء الشيعة ،

---

(١) معجم البلدان : لفظ (مرو) .

كما أنشئوا مكتبة (دار العلم) التي كانت ملحقة بدار الحكمة ، وأمدوها بسيل من المؤلفات والكتب .

جـ — وقد أفاض المؤرخون في ذكر مكتبة القصر الشرقي في القاهرة التي كانت تحتوى على ستمائة ألف مجلد .

فقد روى ابن ميسر أنه " لما مات الوزير الأفضل ابن أمير الجيوش بدر الجمالي سنة ٥١٥ هـ نقل الخليفة الآمر من قصره خمسمائة ألف مجلد إلى مكتبة القصر "(١) .

وبعد سقوط الدولة الفاطمية سنة ٥٦٧ هـ حمل ما تبقى من هذه المكتبة — مائة ألف مجلد — إلى المدرسة الفاضلية التي أسسها القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني سنة ٥٨٠ هـ(٢) .

د — وفي الأندلس ، ضمت مكتبة قرطبة أربعمائة ألف مجلد . واشتهرت كذلك مكتبة المنصور بن أبي عامر الحاجب التي زخرت بكثير من الكتب النفيسة ، وأغلبها في الفلسفة مما دعاه إلى إحراقها نزولا على رغبة فقهاء المالكية الذين كان لهم نفوذ قوى وتحكم بالغ في المجال السياسي في الأندلس وبلاد المغرب .

وقد حمل فقهاء المالكية السلطان علي بن يوسف بن تاشفين (ت سنة ٥٠٠ هـ) على إحراق كتاب (إحياء علوم الدين)

---

(١) تاريخ مصر : لابن ميسر ص ٥٧ .
(٢) خطط المقريزى : ٢/٣٦٦ .

لأبي حامد الغزالي بالأندلس والمغرب بعد أن أفتوا بأنه من صميم الفلسفة ، وأنه خطر على الدين (١) .

انتشار المدارس الإسلامية :

ظلت دور الثقافة التقليدية تؤدي وظيفتها إلى أن جاء العصر الرابع الهجرى ، فأنشئت أول مدرسة بالمعنى المفهوم وهي المدرسة البيهقية في نيسابور (٢) . وسرعان ما انتشرت المدارس في أرجاء العالم الإسلامي ، إلى أن جاء عصر أبي حامد الذى تميز باهتمام وتشجيع السلاطين والأمراء والوزراء على إنشاء المدارس ، فأنفقوا وأوقفوا عليها الأموال والأملاك الطائلة ، ويرجع هذا التشجيع إلى عاملين رئيسيين :-

أ — استقطاب العلماء وطلاب المعرفة .

ب — نشر العلم الديني .

وقد راجت العلوم الدينية بالمدارس ، وزاد الإقبال عليها ، وذلك للإيمان الراسخ بأن العلوم الدينية — لا العقلية — هي السبيل إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة .

---

(١) أرخ المستشرق (بروفنسال) للحياة الثقافية في الأندلس والمغرب وتناول في أبحاث مستفيضة بالدراسة المكتبات في كتابه : (الشرق الإسلامي والحضارة العربية) ط تطوان سنة ١٩٥٤م ص ١٨ ومابعدها — ضمن منشورات جنرال فرانكو للأبحاث العربية الاسبانية — .

(٢) خطط المقريزى ٢/٣٦٣ .

و من ثم اقتصر التعليم في هذه المدارس — في مبدأ الأمر — على العلوم الدينية ، والعلوم العربية — باعتبارها الوسيلة إلى فهم فروع الدين المختلفة . وحظر تدريس الفلسفة وعلم النجوم وما شابهها من علوم عقلية ، بل وحظر الجدل فيها والتعرض لها من قريب أو بعيد .

ولما كان هذا العصر يموج بالفرق والمذاهب الدينية ، كان من الطبيعي أن تتجه هذه المدارس اتجاهات شتى ، وأن ترتبط كل منها بمذهب معين وفقا لشرط من أنشأها ، أو تنفيذا لشرط الواقف .

ومن ثم نشأت مدارس لأهل السنة (١) ، وأخرى للشيعة .

وقد انتشرت مدارس أهل السنة ، حتى فاقت نظيراتها من مدارس الشيعة ، وتنوعت بدورها ، فأصبحت هناك مدارس خاصة بالمالكية ، وأخرى للشافعية ، وأخرى للحنابلة والأحناف .

---

(١) بعد ظهور الأشعري وعدوله عن مذهب الاعتزال ومحاولته الاقتراب من مذهب السلف أطلق أتباعه على أنفسهم أهل السنة والجماعة . والغزالي كما سنرى كثيرا ما يصرح في مؤلفاته بذلك .

راجع مقالات الاسلاميين للأشعري ١/٣٢٠ — ٣٢٥ .

وتعتبر المدارس النظامية درة في جبين العصر السلجوقي ، وقد خصصت لتدريس مذهب الشافعية . ولأهميتها وشهرتها جعلت بعض المؤرخين ينسبون للوزير (نظام الملك) (١) فضل السبق في إنشاء المدارس بديار المسلمين .

والواقع أنه أول من نظم رواتب للفقهاء ، وأوقف الأموال والمباني على تلك المدارس (٢) .

وانتشرت (النظاميات) في شرق العالم الإسلامي : فتأسست في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور وأصفهان وبلخ وهراة ويزد . وقد ساهمت هذه المدارس في نهضة الحركة العلمية والثقافية ، وخاصة في فترة الاستقرار السياسي لحكم السلاجقة .

---

(١) هو الوزير أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الملقب بنظام الملك ، كان وزير للسلطان ملكشاه (٤٦٥ - ٤٨٥ هـ) ثالث سلاطين بني سلجوق ، وقد منحه السلطان لقب ، أتابك ، ومعناه : الأمير الوالد ، وأقطعه إقطاعات من جملتها طوس مدينة نظام الملك . وقد صار الأمر كله لنظام الملك ، وليس للسلطان إلا التخت والصيد . وكان عالما جوادا عادلا ، وكان مجلسه حافلا بالفقهاء والعلماء وأهل الخير والصلاح / يراجع في ترجمته الكامل لابن الأثير : ١٠/٧٠ . وفيات الأعيان لابن خلكان : ١٢٨/٢ وغيرها من كتب التاريخ .

(٢) طبقات الشافعية : عبد الوهاب تاج الدين السبكي ٣٠٩/٤ القاهرة سنة ١٣٢٤هـ ولأهمية النظاميات سنذكرها بشيء من التفصيل فيما بعد إن شاء الله .

وقد خضعت إدارة هذه المدارس لإشراف السلاطين ، ونظمت إداراتها ، وحددت مناهجها الدراسية التي انحصرت — كما أشرت — في علوم الدين واللغة والأدب ، والقليل من الحساب والطب .
ومما يجدر الإشارة إليه أن إنشاء المدارس لم يلغ دور العلم الأخرى ، فقد ظلت المساجد والزوايا ، والمكاتب تقوم بدورها العلمي ، بالإضافة إلى ما ظهر في عصر الغزالي من مؤسسات أخرى كالخانقاوات ، والأربطة ، والتكايا (١) .

وقد أنشئت هذه الدور في مبدأ الأمر للمتصوفة والمريدين بقصد العبادة والخلوة ، ثم تطورت فيما بعد للتعليم والأنشطة الثقافية . فكانت المحاضرات تلقى في أواوينها — قاعات الدرس — وتمنح الدرجات العلمية ، وانقطع فيها الكثيرون للتدريس والتحصيل والتصنيف .

والآن نلقي الضوء على المدرسة النظامية التي كان لها أثر طيب في إثراء الحركة العلمية الثقافية في ذلك العصر :—

---

(١) الخانقاوات : لفظ فارسي يعني " دور المتصوفة " وأطلق عليها في المغرب " الأربطة " وأطلق عليها في مصر " التكايا ".

المدارس النظاميــة وأثرهـا (١) :ـ

يعد تأسيس المدارس النظاميــة من أهم منجزات العهد السلجوقي ، ودليلا على الاهتمام برقي العلوم والمحافظة على الدين .

وقد اتهم نظام الملك ـ في تبرير حماسه لإنشاء هــذه المدارس ـ بأنه كان يهدف إلى قهــر المذهب الشيعي ، ومحاربته فكريا بنشر المذهب الســني ، لمواجهــة تحركات الشيــعة المريبة ، والتي تصاعدت إلى درجــة المواجهة المسلحــة على يد الشــيعة الإسماعيلية خاصة ، مما أدى إلى عدم الاستقرار السياسي .

وأحسب أن هذا الاتهام فيــه غــبن للوزير قوام الدين (٢) للأسباب الآتيــة :ـ

١ ـ اشتهر نظام الملك بالتسامح والبغض للصراع الديني والطبقي .

٢ ـ حبه وحمــاسه للتعليم الديني لوجه الله ولغيــر غرض سياسي أو دنيوى .

٣ ـ لو كان إنشاء المدارس النظاميــة لهدف سيــاســي ، لكان ثمة اتفاق وتخطيط مسبق مع السلطـــان ملكشــاه الذى اعــترض علــى إســـراف نظــام الملك فــي الإنفاق عــلى هذه المدارس .

---

(١) تراجع المصادر السابقة التي ترجمت لنظام الملك . بالإضافة إلى مقالة بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة العدد الأول سنة ١٣٩٧هـ تحت عنوان " المدارس الاسلامية " للأستاذ عباس حلمي كامل .

(٢) لقب الوزير نظام الملك .

ولنستمع إليه وهو يخاطب السلطان ملكشاه في حرارة وإخلاص :-

" إني أقمت لك جيشا يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفا بين يدى ربها ، فأرسلوا دموعهم ،وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك "(١) .

ولو سلمنا بصحة هذا الاتهام ،فإن ذلك مما يزيده مفخرة إلى مفاخره . وماذا يضير الرجل الخطير حين يملك السلطة فيذب عن حياض الدين بكل ما أوتي من قوة ؟ لم يكن الوزير راضيا عن أساليب الفقهاء والمحدثين ، ولا عن حججهم في مقارعة خصومهم من المارقين على الدين ، فأخذ يخطط لتنشئة جيل من الفقهاء أشد حجة وأقوى بيانا . وهذا ما نجح فيه عن طريق المدارس النظامية . وعندما فقد خصومه من الشيعة الإسماعيلية صوابهم ،وتحولوا من أسلوب المجادلة العلمية إلى أسلوب القوة والعنف ، لم يلبث أن زاد من تشييد المدارس ، فأنشأ نظامية بغداد ، ثم نظامية البصرة ، ثم انتشرت النظاميات في واسط ، والموصل ، وبلخ ، ونيسابور ، وأصفهان ، وهراة .

وعلى الجملة يمكن القول بأنه لم تخل حاضرة بالعراق وطبرستان من مدرسة من مدارس نظام الملك(٢) .

---

(١) كان سبب اتهامه بالتبذير أنه أنفق على المدارس ستمائة ألف دينار . أنظر كتاب الأخلاق : للدكتور زكي مبارك ص ١٦ .

(٢) السلاجقة في التاريخ والحضارة لأحمد كمال الدين : ص ٣٧٤—٣٧٥ .

وقد جذبت النظاميات مشاهير العلم من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ، وخاصة نظامية بغداد ، التي أصبحت بمثابة جامعة ، لها أساتذتها ، ومدرسوها ، ومساعدوهم (١) .

وفي سنة ٤٨٤ هـ دُعيَ أبو حامد الغزالي للتدريس بنظامية بغداد ، كما قام فيما بعد بالتدريس بنظامية نيسابور في أخريات حياته — كما سنفصل ذلك فيما بعد — .

ومهما يكن من شيء فإن النظاميات قد أدت دورا عظيما في المحافظة على الدين ، في وقت تصارعت فيه التيارات العاتية ، وإن التاريخ سجل لنظام الملك أنه رعى الحركة الدينية المناهضة للانحرافات العقائدية والمذهبية ، بل سجل له أيضا أنه كان من ذوي الباع في علوم الدين ، فقد روى ابن الأثير أنه " لما زار السلطان ملكشاه ، ووزيره نظام الملك بغداد سنة ٤٧٩ هـ ، زار الوزير المدرسة النظامية وجلس في خزانة كتبها ، وطالع بعض الكتب ، وألقى على الطلاب درسا في الحديث ، وأملى عليهم جزءا آخر "(٢) .

---

(١) راجع أشهر من اشتغل بالنظاميات في :
العبر لابن خلدون : ٥/٢٥٨ .
وطبقات الشافعية للسبكي : ٤/٣١٤ .
الكامل لابن الأثير : ٨/١٢٤ .

(٢) الكامل : ١٠/٥٨ .

حصاد الحركة العلمية: أهم العلوم في عصر الغزالي :—

١ — كان ظهور الإسلام إيذانا ببدء حضارة جديدة، بزغ نورها منذ أرسل الله إلى الدنيا محمدا عبده ورسوله — صلوات الله وسلامه عليه — ونمت هذه الحضارة في ظل الفتوحات الإسلامية، واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيرا من شعوب الشرق والغرب.

ذلك لأن الكتاب المنزل على رسول الله لم يكن كتاب دين فحسب، بل كان كتاب عقيدة وشريعة، دنيا ودين. وجه أنظار العباد إلى طلب العلم، والنظر في ملكوت السموات والأرض، وأنظمة الكواكب والأجرام، واختلاف الليل والنهار، وتغير الرياح، وعجائب البحار، وتسخير الجماد والنبات والحيوان لخدمة الإنسان، بالإضافة لما اشتمل عليه من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة. وتحدث القرآن الكريم عن خلق الإنسان، وتطوره، وتميزه بالعقل، وتفضيله على سائر الكائنات. كما نظم حياة الإنسان بما رسمه له من قوانين خالقه، وما قرره من نظم سياسية واجتماعية ومدنية (١).

من هنا كانت الثقافة الإسلامية ثقافة شاملة تناولت كل مناحي العلوم الدينية والعربية، كما تناولت العلوم الطبيعية والفلكية وغيرها.

---

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفي جمعة المقدمة ط : القاهرة سنة ١٩٢٧م.

٢ — وانقضى عصر صدر الإسلام وعصر بني أمية في الاستعداد والتجهيز إلى أن جاء العصر العباسي الأول (١٣٢ — ٢٣٢ هـ) وخلال مائة عام بلغت دولة الإسلام قمة مجدها في المدنية والحضارة فنشأت معظم العلوم الإسلامية، وظهرت حركة الترجمة — بإيجابياتها وسلبياتها — وأضحت بغداد آهلة بالعلماء، والأطباء، والأدباء والشعراء. في الوقت الذى كانت فيه أوروبا — في النصف الأخير من القرن السابع الميلادى — تعيش في غيابة الجهل والوحشية، حتى إن مؤرخي أوروبا أنفسهم يطلقون على هذا العصر وما سبقه وما لحقه (القرون المظلمة) (١).

٣ — ولما جاء العصر العباسي الثاني (٢٣٢ هـ — ٦٥٦هـ) (٢) تألقت الحياة العلمية والثقافية — على ما أوضحناه في الصفحات السابقة — ووصلت إلى مرحلة النضج وتعددت العلوم، واتضحت معالمها، فأصبح لكل علم كيانه المستقل، وعلماؤه المتخصصون، ومصنفاته التي اتخذت مكانها المتألق في المكتبة الإسلامية.

وكان لاختلاط العرب بغيرهم من الأمم — كالفرس والهنود والصينيين وغيرهم — أثر في دخول علوم جديدة عليهم إلى جانب العلوم الدينية.

---

(١) تاريخ فلاسفة الاسلام، مرجع سابق، المقدمة م.

(٢) يحلو لبعض مؤرخي الفلسفة أن يقسموا العصر العباسي إلى أربعة عصور :— الأول (١٣٢ — ٢٣٢ هـ)، الثاني (٢٣٢ — ٣٣٤هـ)، الثالث (٣٣٤ — ٤٧٤ هـ)، الرابع (٤٧٤ — ٦٥٦ هـ)، ويطلقون على العصر الثالث: عصر ابن سينا وإخوان الصفا والغزالي راجع المصدر السابق : المقدمة.

وقد ميز الكتّاب العرب بين العلوم التي تتصل بالقرآن الكريم والعلوم التي أخذها العرب عن غيرهم من الأمم ، ويطلق على الأولى : العلوم النقلية أو الشرعية ، وعلى الثانية : العلوم العقلية أو الحكمية ، كما يطلق عليها أحيانا : علوم العجم (١) . أما علوم اللغة فقد أطلق عليها الوسائط أو الوسائل (٢) .

فالعلوم النقلية تشمل علم القراءات ، والتفسير ، والحديث ، والفقه ، وعلم الكلام.

أما العلوم العقلية فتشمل : الطب ، والفلك والنجوم ، والرياضيات ، والفلسفة ، كما تشمل الوسائل : علم النحو ، والصرف والبلاغة ، وعلم اللغة .

وقد حفلت المكتبة العربية بمئات الألوف من المصنفات في هذه العلوم. ويضيق بنا المقام عن ذكر تأريخ هذه العلوم وتطورها ومصنفاتها وعلمائها . ونقتصر على ما يتصل بموضوع رسالتنا ومجال تخصصنا في العقيدة ، وبإيجاز شديد خوفا من الاستطراد .

١ — علم التفسير :—

اتجه المفسرون لكتاب الله اتجاهين ، يعرف أولهما باسم : التفسير بالمأثور ، وثانيهما باسم : التفسير بالرأي (٣) .

---

(١) تاريخ الاسلام : د/ حسن ابراهيم حسن ؛ ٤/٤٣٩.
(٢) باعتبار أنها وسائل إلى فهم القرآن الكريم.
(٣) تاريخ الإسلام : د/ حسن ابراهيم حسن ، جـ ٢ ، ص ٢٩٠ تحت عنوان "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم".

ونستطيع القول : إن النوع الأول ، الذى يعتمد على ما أثر عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وكبار الصحابة لم يتسع مجاله في هذا العصر .

وإذا استعرضنا أسماء المفسرين الذين التزموا بهذا الاتجاه الأمين لا نجد إلا القليلين أمثال " ابن عطية الأندلسي " — ت ٥٤٦ هـ (١) الذى سار على نهج " محمد بن جرير الطبرى " — ت ٣١٠ هـ — كما لم يبرز بعده إلا القليلون أمثال القرطبي — ت ٦٧١ هـ — .

ذلك لأن التفسير خضع للرأى والأهواء ، وخاصة على يد المعتزلة ، والباطنية ، والمتصوفة .

١ — أما المعتزلة : فقد فسروا كتاب الله تفسيرا يتفق مع مبادئهم العقلية ، وكان قولهم بنفي الصفات سببا في تأويل لكثير من الآيات الكريمة (٢) .

٢ — أما الباطنية : فقد فاقوا المعتزلة في تطاولهم على كتاب الله تعالى ، حيث أولوا بدورهم الآيات القرآنية بما يخدم أغراضهم السياسية والعقائدية (٣) .

٣ — أما المتصوفة : فيغلب على تفاسيرهم الشطحات ، التي تجعل كلامهم غامضا ، إلا على المشتغلين بالروحانيات ، ويزعمون أن القرآن يفهم بالتذوق الوجداني . ولا شك أن هذا

---

(١) انظر في تراجمهم ومصنفاتهم : طبقات المفسرين للداودى في عدة مواضع .

(٢) راجع ظهر الإسلام لأحمد أمين : ٢ / ٤٢ .

(٣) راجع فضائح الباطنية للغزالي في كثير من المواضع .

التذوق ضرب من الحدس والتخمين ، ومعاذ الله أن يؤخذ الدين من ذوق المتذوقين ، أو وجدان المتواجدين .

* ومن مفسري هذا العصر (أبو الحسن علي بن أحمد بن علي) المعروف بابن متّويه (ت سنة ٤٦٨هـ) ومن مؤلفاته في التفسير : البسيط ، والوسيط ، والوجيز .

ومما يجدر الإشارة إليه أن أبا حامد الغزالي — كما يروي ابن خلكان — قد اعتمد على مؤلفات ابن متّويه ، وأفاد من علمه ، وأعجب به ، حتى إنه اقتبس أسماء كتبه الثلاثة (١) .

٢ — علم الحديث :—

ورث محدثو هذا العصر ثروة ضخمة من حصاد جهود المحدثين في العصور السابقة تتمثل فيما يلي :—

أ — الكتب الستة :—

* صحيحا البخاري و مسلم.
* سنن أبي داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ) .
* سنن أبي عيسى بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٨هـ) صاحب كتاب الجامع .
* سنن ابن ماجة : أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ) .
* سنن النسائي : أبي عبد الرحمن بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ) .

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان : ٤/٤٦٤ — ٤٦٦ .

ب — موطأ الإمام مالك (٩٣ — ١٧٩هـ).

ومسند الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ — ٢٤١هـ).

جـ — علوم الحديث التي استقلت عن علم الحديث رواية (١)، وأصبح لها كيانها المستقل كعلم الناسخ والمنسوخ (٢) من الحديث، وعلم الجرح والتعديل (٣)، وعلم الحديث دراية (مصطلح الحديث) (٤)، وعلم رجال الحديث (٥).

وقد تميز محدثو هذا العصر بالاهتمام بالأسانيد أكثر من الاهتمام بالمتون، ولا شك أن هذه ظاهرة صحية، أدت إلى تنقية السنة مما دخلها — في مرحلة الجمع والتدوين — من الحِكَم، وعقائد الأمم التي دخلت الإسلام، وكشفت الأحاديث الموضوعة لأغراض سياسية، أو طائفية، أو عقائدية (٦).

---

(١) علم الحديث رواية: علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى الرسول — صلى الله عليه وسلم — من قول، أو فعل، أو تقرير، أو وصف خُلُقي أو خِلْقي.

(٢) الناسخ والمنسوخ: علم يبحث عن تاريخ الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها ليحكم على السابق بأنه منسوخ، وعلى اللاحق بأنه ناسخ.

(٣) الجرح والتعديل: علم يبحث فيه عن شرط الراوى من حيث العدالة وعدمها.

(٤) مصطلح الحديث: علم يعرف به حال الراوى والمروىّ من حيث القبول أو الرد.

(٥) علم رجال الحديث: علم يبحث فيه عن طبقات الرواة، وتاريخ حياتهم ليترتب على ذلك تعديلهم أو جرحهم. يراجع "في رجال الحديث" مذكرة للشيخ حسن حجازى وآخرون ط ١، دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٩٥١م.

(٦) راجع ظهر الاسلام لأحمد أمين: ٢/٤٦ ومابعدها.

ومن مشاهير محدثي هذا العصر : أبو زكريا يحيى بن عبد الوهاب ، المعروف بابن مَنْدَه (ت سنة ٥١١ هـ) ويعتبر آخر الرحّالين لأخذ الحديث عن الشيوخ (١) .

ومنهم البغوى : أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد (ت سنة ٥١٦ هـ) . ومن مصنفاته "شرح السنة" وكتاب "الجمع بين الصحيحين" .

ومنهم ابن رزين العبدرى (ت ٥٢٠ هـ) صاحب كتاب "التجريد".

ومن أعظم المحدثين ببلاد الأندلس : أبو علي الجبائي (ت٤٩٨هـ) صاحب كتاب "تقييد المهمل" الذى ضبط فيه كل لفظ يقع فيه اللبس في صحيحي البخارى ومسلم.

٣ — الفقه :ـ

امتازت الحركة الفقهية في عصر الغزالي بعدة مظاهر نوجزها فيما يلي :ـ

أ — انقراض بعض المذاهب الفقهية التي ظهرت في العصور السابقة كمذهب الظاهرية (٢) ، والحزمية (٣) ، كما

---

(١) راجع في ترجمته : وفيات الأعيان : ٢١٧/٥.

(٢) ينسب إلى داود الظاهرى الذى نشأ في قاشان قريبا من أصفهان ، ويسمى أتباعه : الداودية أو الظاهرية . يقول ابن خلدون في المقدمة ص ٣٩٠ : " والظاهرية قد جعلوا المدارك كلها منحصرة في التصوف والإجماع ، وردوا القياس والعلة المنصوصة إلى النص ، وبذلك خرجوا على علم الأصول والقواعد الفقهية التي وضعها أئمة المذاهب الأربعة ".

(٣) ينسب إلى ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) وكان ظاهريا في مبدأ الأمر ، ثم تحول إلى مذهب خاص عرف أتباعه بالحزمية .

انقرض مذهب سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) ومذهب إسحاق ابن راهويه (ت ٢٤٠هـ).

ولم يعد في ميدان الفقه سوى المذاهب الأربعة المعروفة — مذهب مالك والشافعي وابن حنبل وأبي حنيفة — على تفاوت بينها في الذيوع والانتشار. هذا إلى جانب الفقه الشيعي الإسماعيلي في الدولة الفاطمية، والزيدي في اليمن.

ب — إغلاق باب الاجتهاد، والاقتصار على النقل والانكباب على كتب السابقين وشرحها وتحشيتها واختصارها.

جـ — التعصب المذهبي بين الفقهاء مما أدى إلى أن يكون الانتقال من مذهب إلى مذهب بمثابة الانتقال من دين إلى دين. وقد بلغ هذا التعصّب أوجه على يد الخلفاء الفاطميين في مصر حيث كانوا يجبرون الناس على اعتناق مذهبهم الفقهي وينكلون بمن يشتغل بالمذاهب الفقهية الأخرى.

د — ارتباط المذاهب الفقهية بالحياة السياسية: حيث كان لكل دولة مذهبها الرسمي، الذي تتمسك به، وتتعصب له، مما أدى إلى زيادة عوامل الخلاف، بالإضافة إلى عامل الخلاف بين الفرق، وظهور الخلاف كذلك بين الفقهاء والمتصوفة (١).

---

(١) راجع ظهر الاسلام: ٢/٥٦ "الصراع بين الفقهاء والمتصوفة" ومقدمة ابن خلدون: ص ٤٠٥.

ومن أشهر فقهاء هذا العصر : " أبو بكر الطرطوشي " (١) الذى رحل من الأندلس إلى مصر ، وأقام بالإسكندرية حيث توفى بها سنة ٥٢٠ هـ ، وكان مالكي المذهب ، وهو صاحب كتاب " سراج الملوك " وقد تلقى العلم في مكة ، وبغداد ، والبصرة ، والقدس . ومما تجدر الإشارة إليه أن الغزالي قد التقى به في رحلته إلى مصر (٢) . غير أنه لم يسترح إلى الغزالي ، ولا سيما بعد أن درس كتاب " الإحياء " ، وتحول إلى الهجوم عليه بشدة وعنف حين قال :

" شحن أبو حامد الإحياء بالكذب على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ولا أعلم كتابا على بسيط الأرض أكثر كذبا منه " (٣) .

هذا وقد أسهم الغزالي في ميدان الفقه بعدة مؤلفات نذكرها فيما بعد — .

٤ — علم الكلام :

راجت سوق الجدل والمناظرة في المسائل الكلامية (٤) في عصر الغزالي ، واتسم علم الكلام بسمات نجملها فيمايلي :-

---

(١) راجع معجم البلدان : لفظة طرطوشة .

(٢) سيأتي تحقيق هذه الرحلة في رحلات الغزالي — الفصل الثاني .

(٣) الغزالي : د / أحمد الشرباصي : ص ١٢٥ — طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م .

(٤) المسائل الكلامية : في مقدمتها موضوع الصفات ، وهل هي عين الذات أم غيرها ، والجبر والاختيار ، وتأويل الآيات ، ورؤية الله تعالى ، وخلق القرآن الكريم ، وما يتعلق بالنبوات ، والأمور الغيبية ، إلى جانب مسألة الإمامة التي أثارها الشيعة ، وغير ذلك من المسائل المعروفة في علم الكلام .

أ — لم يعد للمعتزلة نفوذ يذكر ، وإن ظلت آراؤهم موضع بحث ودراسة ونقد ، وذلك نتيجة لاعتناق السلاجقة لمذهب الأشاعرة (١) من ناحية ، وبعد المعتزلة عن النقل واعتمادهم على العقل من ناحية أخرى .

ب — نمو الاتجاه السلفي الذى قاده الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ — ٢٤١هـ) ودعمه علماء الحنابلة ، في القرن الرابع الهجرى ، وبدا في هذا العصر واضحا أنه لا خلاص للمسلمين مما هم فيه من اختلاف وفرقة إلا بالعودة إلى الكتاب والسنة ، والأخذ بالنص دون تأويل أو تحريف والاعتماد على أقوال الصحابة والتابعين ، خاصة في مجال العقائد (٢) .

جـ — برز المذهب الشيعي الإسماعيلي (الباطنية)(٣) الذى أيده الخلفاء الفاطميون بقوة وتعصب .

---

(١) نسبة لأبي الحسن الأشعرى (٢٦٠ — ٣٣٠ ونيف هـ) وكانوا من ألد أعداء المعتزلة .

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية : محمد أبو زهرة ، مصدر سابق ١/٢١٢ (منهاج السلفيين) .

(٣) الباطنية : نسبة إلى قولهم : إن القرآن الكريم له معان غير المعاني التي يتداولها الناس ، فله معنى ظاهر ، ومعنى باطن . وادعوا أن علم الباطن قاصر على الأئمة — المعصومين — من أهل البيت . (راجع كتاب "المجالس المستنصرية" للمؤيد في الدين هبة الله الشيرازى — ت ٤٧٠ هـ في شرح قواعد العقيدة الباطنية . تحقيق د / محمد كامل حسين ، وديوان المؤيد لنفس المحقق . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩م) .

وقد تعرض هذا المذهب للكثير من النقد الذى كشف ما فيه من أباطيل ،منها ما يتصل بالعقيدة ، ومنها ما يتصل بالإمامة ، أو القول بالامام المعصوم .

وقد أسهم الغزالي في ذلك بكتاب "فضائح الباطنية" — على ما سنذكره في مؤلفاته —

ومن أشهر العلماء السلفيين في العصر السلجوقي "عبدالله الأنصارى" (٣٩٦ — ٤٨١هـ) ، وكان حنبلي المذهب . وقد ناصب الفلاسفة والمتكلمين العداء ،حتى وشوا به إلى الوزير نظام الملك ، ورموه بالكفر والزندقة ،ولكنه استطاع أن يبرئ ساحته ، فأعاده معززا مكرما . ومن مؤلفاته كتاب "ذم الكلام"(١) .

٥ — الفلسفة :—

١ — لم يكن العرب أهل فلسفة ،ولكنهم أهل لَسَن وحكمة . ولم يعرف العرب الفلسفة إلا في العصر العباسي الأول حين بدأت حركة الترجمة في عهد المنصور (ت١٣٦هـ) الذى كان جل اهتمامه بالفلك والطب .

ثم جاء المأمون (ت١٩٨ هـ) الذى اهتم بنقل الفلسفة والمنطق -بصفة خاصّة -

٢ — وقد كانت دائرة الفلسفة إذ ذاك أوسع مجالا ، إذ كانت تشمل كافة العلوم العقلية من منطق ، والهيات ، ورياضيات ،

---

(١) جيبهار مقالة لنظام عروضى — ترجمة عبدالرحمن عزام ،ويحيى الخشاب — القاهرة سنة ١٩٢٨م .

واجتماع ، وطب ، وكيمياء .. الخ . ومع مرّ العصور أصبحت هذه العلوم تتخذ طابع الاستقلال (١) . وقد بدأ اشتغال المسلمين بالنواحي العملية كالطب والفلك ، ثم تطور الأمر إلى البحث في الحقائق المجردة .

٣ — وفي العصر الذى نؤرخ له انتهت مرحلة النقل والترجمة ، وبدأ عصر الدراسة والبحث والنقد . وقد ظهر واضحا تأثير الفلسفة في الفكر الإسلامي ، في علم الكلام ، حيث هجر العلماء دراسة العقيدة الصافية من منابعها الأصيلة — الكتاب والسنة — وشرعوا يفلسفون العقيدة بعد أن تأثروا بهذه الأفكار الدخيلة عليهم .

وقد كان دخول كثير من الأمم في الإسلام ، وتعدد الفرق الإسلامية من العوامل التي أدت إلى الجدال والمناظرة ، فكان كل فريق يتسلح بما وصل إليه من آراء الفلاسفة الذين تناولوا — فيما تناولوا — الإلهيات ، ووجدت أفكارهم قبولا لدى الكثيرين من المشتغلين بعلم الكلام ، وخاصة المعتزلة .

٤ — على أن بعض المتكلمين قد استعانوا بالفلسفة ليحاربوا أعداء الإسلام ، من يهود ، ونصارى ، ووثنيين ، بنفس السلاح الذى يحاربون به الإسلام ، لا عن إيمان بالفلسفة ، ولكن لمحاجة الخصم بنفس الأسلوب والمنهج الذى يسلكه (٢) .

---

(١) راجع ظهر الاسلام ، ٢/١٢٧ ومابعدها .

(٢) المصدر السابق نفسه : ٢/١٢٩ .

٥ — ولتخذت الفلسفة طابع الاستقلال على يد فريق من المفكرين ،ابتداء من " الكندى "(١) (١٨٨ — ٢٥٨ هـ) ، ثم جاء بعده " الفارابي "(٢) (٢٦٠ — ٣٩٩ هـ) الذى اهتم بالمنطق ،فرتب منطق "أرسطو "(٣) و شرح كتبه في المقولات ، والقياس ،والبرهان ، والجدل وقد لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو .

ثم ظهر الشيخ الرئيس " ابن سينا "(٤) (٣٧٠—٤٢٨هـ) وهو صاحب كتاب "الشفاء " الذى يبحث في المنطق

---

(١) أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق ، من أصل عربي ، إذ ينتمي إلى بني كندة ــ أمراء الجزيرة العربية ، وقد ساهم في ترجمة موءلفات الفيلسوف اليوناني "أرسطو " .

(٢) أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان ، وهو فارسي الأصل ، حيث نشأ بمقاطعة فاراب في خراسان .

(٣) هفو تلميذ أفلاطون الذى كان يوءثره على جميع تلاميذه ، و يسميه العقل ، وإليه تنتهي فلسفة اليونانيين ، وكان معلما للإسكندر ،ملك مقدونيا ،وهو واضع علم المنطق ، وموضح أهميته ،حيث جعله آلة للعلوم .

(٤) أبو علي الحسين بن عبدالله ،فارسي الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء النهر ، وله من الموءلفات أيضا : كتاب النجاة ، وهو موجز للشفاء ، وكتاب المنطق ،وهو مقتبس من الشفاء .
راجع في تراجم الكندى و الفارابي وابن سينا وابن باجة .
تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفي جمعة في عدة مواضع .

والطبيعيات والإلهيات ، وقد أضاف في مؤلفاته الكثير إلى أفكار "أرسطو" .

وسيكون للغزالي موقف من ابن سينا ، و من الفلسفة عامة سنوضحه في فصل لاحق — ولم يشتهر من الفلاسفة في عصر الغزالي غير ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ) ، والذى نشأ وعاش في الأندلس ، ثم رحل منها إلى بلاد المغرب . و مع أنه عاش عصر الغزالي ، إلا أنهما لم يلتقيا ، إذ المعروف أن الغزالي لم يرحل إلى بلاد الأندلس أو المغرب .

من هذا العرض للحياة الثقافية في عصر الغزالي يتضح لنا ما يلي :-

١ — تعددت المراكز الثقافية في كثير من بلدان العالم الإسلامي بتعدد الدول ، بعد أن كانت بغداد وحدها ملاذ العلماء والفقهاء ، و مطمع كل من يريد الظهور والارتقاء . وأصبح كل إقليم يتباهى بعلمائه ، وخاصة في مرو : حاضرة خراسان ، والقاهرة : عاصمة الفاطميين ، وقرطبة : حاضرة بني أمية في الأندلس .

٢ — إلى جوار دور الثقافة التقليدية : المسجد ، والزاوية ، والكتّاب ، و بيوت الحكمة ، والمكتبات ، ظهرت المدرسة المنظمة كدار متخصصة في التعليم تحتوى على كل ما يحتاجه الدارس من إمكانيات .

٣ — شجع السلاجقة إنشاء المدارس ، وساعدهم في ذلك الوزير " نظام الملك " فأسس المدارس النظامية في بغداد ، والبصرة ، والموصل ، و نيسابور ، وأصفهان ، و بلخ .

٤ — برزت نظامية بغداد و تحولت إلى جامعة كبرى أسهم في العمل بها كثير من العلماء والفقهاء .

٥ — اقتصر التدريس في هذه المدارس على العلوم الدينية والعربية ، بينما حُرِّم تدريس العلوم العقلية و في مقدمتها الفلسفة .

٦ — وصلت الحياة الثقافية إلى مرحلة النضج — إبّان عصر الغزالي — بعد أن انتهت مرحلة الترجمة والنقل التي بدأت في العصر العباسي الأول .

٧ — استقلت العلوم بعضها عن بعض ، وأصبح لكل علم مصنفاته ومؤلفوه وشيوخه و تلاميذه .

٨ — لتجه علم التفسير إلى الرأى ، وخضع كتاب الله الكريم لأهواء المفرضين وفسر كل فريق آياته الكريمة بما يخدم آراءه ومبادئه . وقد وضح ذلك جليا على يد المعتزلة المؤولين ، والإسماعيلية الباطنيين ، والصوفية الإشاريين .

٩ — توقفت حركة المحدثين عند النقل والأخذ من الكتب وبذلك انتهى عصر الرواة الرحالين ، الذين يتلقون عن الشيوخ ، وأصبح لعلماء الحديث مكانتهم المرموقة لدى الحكام والسلاطين .

١٠ — توقف الاجتهاد في مجال الأحكام الفقهية ، واتجه الفقهاء إلى دراسة مؤلفات سابقيهم ، وبدأ عهد الشروح والحواشي . وظهر في هذا العصر التعصب المذهبي الفقهي ، كما بسط الفقهاء نفوذهم ، وأصبحوا أصحاب سلطة على الخلفاء والأمراء .

١١ — ظهر اتجاه إلى السلفية والعودة إلى النص القرآني والأخذ بالسنة والعمل بأقوال الصحابة والتابعين .

١٢ — ضعفت قوة المعتزلة ، وتلاشى سلطانهم ، بينما قوى نفوذ المتكلمين من الأشاعرة ، وأصبح للباطنية نفوذ قوى في الدولة الفاطمية ، واحتدم الصراع بين المتكلمين وأصحاب الفرق .

١٣ — فلسف المتكلمون العقيدة الإسلامية بما أخذوه عن الفلاسفة .

*

الفصل الثاني

حياة الغزالي و نشأته

١ — الغزالي في صباه .

٢ — مرحلة الدرس والتحصيل .

٣ — محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام .

٤ — الغزالي في نظامية بغداد .

٥ — و سقط أبو حامد صريع المرض .

٦ — رحلات الغزالي .

٧ — العودة إلى التدريس بنظامية نيسابور .

٨ — أبو حامد في رحاب الله .

*

الفصل الثانـــي

(حيـــاة الغـــزالي و نشـــأتـــه)

تمهيـــد :

في هذا العصر الزاخـــر المضطرب ولد أبو حامد : محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطـوسيّ عـام (٤٥٠ هـ — ١٠٥٩ م) بمدينة (طـوس) (١) من أعمال (خُراسان) وسط مجتمع تتجاذبه التيارات المختلفـة ،التي تمثلت في المناظرات الكلامية ،والمحاورات الفلسفيـة ، والخلافات الفقهيـة ، والعصبيات المذهبيـة ، والنزعات الإلحاديـــة ، والأهـواء السياسيـة .

وقد حاول أبو حامد أن يجعل من نفسه رُبّانًا للسفينة يقودها إلى بر الأمان ، فهل نجح في ذلك ؟

١ — الغـــزالي في صباه :

ولد أبو حامد من والد فقير يعمل في غزل الصوف ، و يعجب بالعلماء ، ويجالسهم ، و يتوفر على خدمتهم (٢) .

---

(١) طوس : مدينة بخراسان ، بينها و بين نَيْسَابُور عشرة فراسخ ،وتقع شمال شرق إيران ، وتسمى الآن " مشهد " فتحها المسلمـــون في حروب فارس على عهد أمير المؤمنين عثمان بن عفان — رضي الله عنه — راجع " طوس " بمعجم البلدان لياقوت .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى : مصدر سابق ١/١٠٥ .

وقد كان الرجل يتوجه إلى ربه راجيا أن يرزقه من الأولاد من يصبح عالما ، وقد رزقه الله أبا حامد ، وأخاه أحمد (١) .

وقد كان الوالد يردد دائما : إن لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط ، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديّ هذين (٢) .

ولما حضرت أباه الوفاة أوصى به وبأخيه أحمد صديقا من المتصوفة (٣) ، فأقبل هذا الصديق على تعليم الأخوين حتى فني المال اليسير الذى خلفه لهما أبوهما ، وتعذر على الوصي القيام بقوتهما فقال لهما :

" اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد ، بحيث لا مال لي فأواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجئا إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما . ففعلا ذلك " (٤) .

---

(١) هو أبو الفتوح أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الغزالي ، الملقب بمجد الدين . قال عنه ابن خلكان " مال إلى الوعظ ، ودرّس بالمدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبي حامد ، واختصر كتاب الإحياء وسماه (لباب الإحياء) كما صنف كتاب (الذخيرة في علم البصيرة) وكان مائلا للصوفية ، توفي بقزوين سنة ٥٢٠ هـ راجع وفيات الأعيان ١/٢٠٧ مطبعة الحلبي سنة ١٣٠٦ هـ .

(٢) مجموعة القصور العوالي : تحقيق مصطفى أبو العلا : ١/٦ طبعة مكتبة الجندى بالقاهرة سنة ١٣٩٠هـ .

(٣) لم نعثر على اسم هذا الصديق حتى نتعرف على شخصيته .

(٤) طبقات الشافعية : ٤/٧٢ مصدر سابق .

ويبدو أن الوصي المتصوف قد أثّر في الغلامين ، كما تأثرا بأبيهما من قبل . فنشأ أحمد صوفيا منذ الصغر ، بينما خاض أبو حامد غمار العلوم في عصره إلى أن حط به المقام في نهاية أمره الى التصوف . وكأن البذرة الأولى قد ظلت مطمورة إلى أن أينعت وأثمرت في نهاية المطاف(١) .

وواصل الغزالي دراسته في صباه ، فقرأ الفقه على " أحمد بن محمد الرّاذَكانيّ "(٢) . وقد ظهر على أبي حامد آثار الذكاء منذ صغره ، فأخذ وهو ما يزال صغيرا يبدى عدم الاطمئنان إلى أدلة المتفقهين . ويبدو أنه تبرّم بما درس من علم في بلده ، واستوعب ما عند علمائها ، فقرر الرحيل إلى (جرجان) . حيث تتلمذ على " أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي "(٣) أحد شيوخ الشافعية فقرأ عليه الفقه ومبادىء علم الأصول ، وسجل كل ما درسه في صحائف كان يطلق عليها (التعليقة) .

وما أن نهل ما عند أبي القاسم ، قفل راجعا إلى طوس ، حاملا تعليقته في مِخْلاة .

---

(١) الغزالي : د / مصطفى غالب ص ١٨ — ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية — مكتبة الهلال سنة ١٩٧٩م .

(٢) هو أبو حامد الراذكانيّ : أحد شيوخ الفقه الشافعي ، وينتسب إلى بلدة (راذكان) إحدى قرى طوس . وسيأتي المزيد في ترجمته في الفصل الثالث .

(٣) هو إسماعيل بن مسعدة بن أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (٤٠٧ هـ — ٤٧٧ هـ) من أكبر بيوت العلم والرياسة بجرجان ، وسيأتي ذكره في الفصل الثالث .

وفي طريق عودته حدثت له واقعة طريفة حيث داهمه اللصوص، واستولوا على جميع ما يحمل، قال "فتبعتهم، فالتفت إليّ مقدمهم وقال: ارجع، ويحك! وإلا هلكت. فقلت: أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد عليّ تعليقتي فقط، فما هي بشيء تنتفعون به. فقال لي: وما هي تعليقتك؟ فقلت: كتب في تلك المخلاة، هاجرت لسماعها وكتابتها، ومعرفة علمها. فضحك، وقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها، وقد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها، وبقيت بلا علم؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم إليّ المخلاة"(١).

وقد كان لهذه الحادثة أبلغ الأثر في نفس أبي حامد، مما جعله يحرص على حفظ واستيعاب كل ما يسمع، فلا يحتاج إلى كتاب. يقول أبو حامد معلقا على ذلك " هذا مُستَنطَقٌ أنطقه الله، ليرشد به أمري. فلما وافيتُ "طوس" أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قُطع على الطريق لم أتجرد من علمي"(٢).

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى: ٤/١٠٢.
(٢) طبقات الشافعية الكبرى: ٤/١٠٢.

٢ — مرحلة الدرس والتحصيل :

مكث الغزالي (١) إثر عودته إلى طوس ثلاث سنوات، يسترجع فيها ما درسه من فقه وأصول ، ومبادىء العربية ، ثم توجه إلى (نيسابور) وهي إذ ذاك مركز من مراكز العلم الهامة بعد بغداد ، وكان عمره ثلاثة وعشرين عاما .

---

(١) اختلف مؤرخو الغزالي فيما إذا كانت نسبته إلى الغزّال — بتشديد الزاى — أم إلى قرية (غزَالة) إحدى قرى طوس . إلى الرأى الأول جنح ابن خلكان في وفياته وضبط العبارة بالحروف — بتشديد الزاى المعجمة — لأن أباه كان غزّالا فهي نسبة بعد نسبة ، كما رجح هذا الرأى كذلك "السيد مرتضى الزبيدى" في شرحه للقاموس الذى لم يذكر اللفظ في مادة (غ ز ل) فاستدركه الزبيدى في شرحه وعقب عليه قائلا : إن العجم كانوا ينسبون إلى العطّار فيقولون العطّارىّ ، فهم يزيدون ياء النسب للتأكيد .

ومما يرجح هذا الرأى كذلك ما ورد في أشعار الشعراء كقول محي الدين بن عبد الظاهر :

أحيا قلوبَ العاشقين بلحظه الـ غزّالُ ، والإحياء للغزّالى

وقول ابن نباته المصرى :

صنّفت شجونا بغزّال جفن

فقرأنا مصنّف الغزّالى

وكانت (نيسابور) (١) عاصمة للسلاجقة الذين اهتموا بالعلم والعلماء — كما أسلفنا — وفي مدرستها النظامية لازم أبو حامد إمام الحرمين "أبا المعالي ضياء الدين عبد الملك بن أبي محمد عبدالله ابن يوسف (الجُوَيْنيّ) (٢) — ٤١٩ — ٤٧٨ هـ .

وجدَّ الغزالي حتى برع في المذهب الشافعي ، والأصول ، كما درس علم الكلام وطرق الخلاف والجدل والمنطق والفلسفة . وأُعْجِب الجويني بتلميذه ومقدرته على الغوص في المعاني ، واتساع معلوماته حتى وصفه بأنه "بحر مُغْدِق "(٣) وتفوق على أقرانه ، وهم إذ ذاك أربعمائة ، منهم الكيّاالهراس (ت ٥٠٤) وأبو المظفر الخواني (ت ٥٠٠ هـ) .

---

(١) نيسابور : من أعظم مدن خراسان ، فتحها المسلمون أيام عثمان بن عفان — رضي الله عنه — نبغ منها عدد كبير من أئمة العلم . وقد وصفها ياقوت في معجمه بقوله :
" معدن الفضلاء ، ومنبع العلماء ، لم أر فيما طوّفت من البلاد مدينة كانت مثلها " وقد هاجمها التتر ،وأتوا على جميع أبنيتها حتى قيل : لم يبق فيها حجر قائما على حجر ولم تزل خرابا إلى اليوم.

(٢) لُقِّبَ : إمام الحرمين ،لأنه عندما خرج حاجا جاور بمكة والمدينة أربع سنوات يُدرس ويُفتي ، كما اشتهر بالجوينيّ : نسبة الى (جُوَيْن) ناحية من نواحي (نيسابور) ينسب إليها جماعة من العلماء .

(٣) روى ابن النجار أن إمام الحرمين كان يقول عن الغزالي وصاحبيه أبي المظفر الخواني ،والكيا الهراس " الغزالي بحر مغدق ، والكيا أسد مطرق ،والخواني نار تحرق ".

ولما وثق به أستاذه شيخ النظامية جعله نائبا عنه ، فكان بمثابة المعيد في عصرنا الحاضر . ولم يفترق التلميذ عن أستاذه إلا بعد أن توفى إمام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ ولم يكن الغزالي قد جاوز الثامنة والعشرين من عمره (١) .

وتعتبر الفترة التي قضاها أبو حامد في حلقة إمام الحرمين فترة تحصيل وتسجيل ونظر عُنى فيها بفقه الشافعية ، وكلام الأشاعرة . ولكن يبدو أنه بدأ يضيق بخلاف الفقهاء ، وجدل المتكلمين . وفي خلال هذه الفترة بدأ الغزالي في التصنيف والتأليف ، فظهر كتابه (المنخول) الذى يغطي على كتاب لأستاذه فيقول الجويني " دفنتني وأنا حي ، هلا صبرت حتى أموت "(٢) .

٣ ــ محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام :

غادر الغزالي نيسابور متوجها إلى (المعسكر)(٣) وبصحبته عائلته المؤلفة من زوجة ، وبناته الثلاث ، ولا ندرى ما إذا كان ابنه (حامد) في ذلك الوقت على

---

(١) الوافي بالوفيات للصفدى : ١٧٦/١ .
(٢) الغزالي : د / أحمد الشرباصي ، مصدر سابق ص ٢٩ .
(٣) المعسكر : في الأصل ميدان واسع بجوار نيسابور ، أقام فيه الوزير السلجوقي " نظام الملك " معسكره ، وكان يسمى " المخيم السلطاني ، وتحول فيما بعد إلى محل إقامة للوزير .

قيد الحياة (١) . وهنا نتساءل لماذا غادر أبو حامد نيسابور إلى المعسكر بالذات ؟

أغلب الظن أن الغزالي دفعه طموحه وثقته بنفسه إلى معترك الحياة العلمية في كنَف الوزير " نظام الملك " ليتخذ منه سلما يرقى به إلى الشهرة والجاه . والغزالي نفسه يعترف بأنه اتخذ العلم حرفة له ، وهو الفقير الذى يتحمل مسئولية أسرة ، ولا مورد رزق له غير احتراف العلم ، فنجده يردد هذه العبارة : " طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا لله " . ويقول إثر خروجه من عزلته : " كنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكتسب الجاه ، وأدعو إليه بقولي وعملي ، وكان ذلك قصدى "(٢) فالسعي إلى الجاه كان هدفه في مبدأ حياته — على الأقل —

---

(١) الغزالي : د / مصطفى غالب ص ٢٠ ، مصدر سابق .
وقد جاء في كتاب (مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان) لأبي محمد عبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي ٣/١٧٦ ، ١٧٧ طبعة بيروت :
" أن أبا حامد لم يُعقّب إلا البنات " وهو يعني بذلك أنه خلف بعد وفاته ثلاث بنات لكن ذكرت مصادر عديدة أن الغزالي أنجب ولدا توفى صغيرا ، وكان يسمى حامدا ، ومن أجل ذلك كُنّي بأبي حامد .

(٢) المنقذ من الضلال : للغزالي ص ١٦٠ تحقيق د / جميل صليبا ود / كامل عياد — الطبعة التاسعة ١٩٨٠م ، ويقول في موضع آخر " تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت " : المصدر السابق ١٣٤ .

ومهما يكن من شيء فإن أبا حامد انخرط في مجلس الوزير الذى كان يضم العديد من العلماء والفقهاء ،وكانت المجالس إذ ذاك - حتى المآتم - لا تخلو من المناظرات الفقهية ،والمطارحات الكلامية . فناظر الغزالي العلماء في مجلس نظام الملك ، فظهر كلامه عليهم ،فذاع صيته ، وتألق نجمه (١) .

استطاع الغزالي خلال فترة السنوات الخمس التي قضاها في المعسكر (٤٧٨ - ٤٨٤ هـ) وهي فترة مبهمة في حياته ،لم يتعرض لها المؤرخون كثيرا ، غير أننا نرى أنها كانت الفترة التي حاول فيها الغزالي أن يثبت ذاته وأن يشق طريقه حتى يصل الى الهدف المنشود : تحقيق الشهرة .

٤ - الغزالي في نظامية بغداد :

دعا نظام الملك أبا حامد للتدريس في نظاميته ببغداد عام (٤٨٤ هـ) كجزء من خطته لاستقطاب العلماء في مختلف الأمصار الإسلامية . وكان عمره إذ ذاك أربعة وثلاثين عاما . ولم يحظ أحد بتقلد هذا المنصب العلمي في مثل هذه السن ، مما يدل على أنه نال رضا الحكام السلاجقة ، والوزير نظام الملك خاصة ، إذ كان التدريس بنظامية بغداد مطمح العلماء ومنتهى آمالهم في ذلك الحين .

وما أن باشر الغزالي حلقات دروسه حتى توافد عليه التلاميذ إلى أن وصل عددهم إلى ثلاثمائة طالب .

---

(١) الوافي بالوفيات : للصفدى ١/١٧٦ ، بتصرف .

وفي النظامية " أعجبه الخلق حسن كلامه ، وكمال فضله ، وفصاحة لسانه ، ونكته الدقيقة ، وإشاراته اللطيفة " — على حد تعبير السبكي (١) .

وأضاف : " قام على التدريس ، وتعليم العلم ، ونشره بالتعليم والفتيا ، والتصنيف ، فصار تضرب به الأمثال ، وتشد إليه الرحال " (٢) .

واستمر أبو حامد خلال سنوات أربع يقوم بعمله في التدريس وتعتبر هذه الفترة (٤٨٤ — ٤٨٨هـ) من أخصب فترات حياته إنتاجا ودراسة وتصنيفا . وخلالها عكف على دراسة الفلسفة مختلسا سويعات قليلة من وقته المتزاحم . وبمجهود ذاتي ، ودون أن يستعين بأحد استطاع أن يلم بالتراث الفلسفي منذ عهد فلاسفة اليونان إلى عهد الفلاسفة الاسلاميين الذين سبقوه ، وفي مقدمتهم " ابن سينا " (٣٧٠ — ٤٢٨ هـ) صاحب كتاب " الشفاء " ، الذى يعتبر موسوعة فلسفية جمعت آراء السابقين من الفلاسفة ، وخلال سنتين اثنتين استطاع أبو حامد أن يدرس الفلسفة دراسة المطلع الدقيق أولا ، ثم دراسة الناقد البصير ثانيا ، وكانت نتيجة هذه الدراسة

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ٦/١٩٧ .

(٢) عبارة السبكي " وتشد إليه الرحال " فيها نظر : حيث إن الرحال لا تشد — كما ذكر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى ، والمسجد النبوى . ويحمل قول السبكي على أن المقصود شد الرحال بقصد طلب العلم . ولا شك أن الإسلام حث على ذلك .

أن صنف كتابيه المشهورين " مقاصد الفلاسفة "(١) الذى يقرر فيه آراءهم ومذاهبهم ، تقريرا محايدا ، ثم "تهافت الفلاسفة " الذى يرد فيه على مزاعمهم وأباطيلهم .

ويسجل أبو حامد ذلك في كتاب " المنقذ من الضلال " فيقول :

" فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس فى العلوم الشرعية ، وأنا ممنوّ (٢) بالتدريس لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله — سبحانه وتعالى — بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين "(٣) .

وكان من قبل قد أتى على كل مسائل علم الكلام ، و مذاهب الفرق المختلفة ، وألف كتابه " فضائح الباطنية " بناء على تعليمات صدرت اليه من الخليفة (المستظهر) — ت ٤٨٧ هـ — .

كما بدأ خلال هذه الفترة في دراسة التصوف دراسة مستفيضة .

---

(١) سيأتي الحديث عن مصنفات الغزالي في الفصل الرابع ، كما أن موقفه من علم الكلام والفلسفة سيكون موضع دراسة في الفصل الخامس تحت عنوان (الشك عند الغزالي) .

(٢) ممنو : مبتلًى .

(٣) " المنقذ من الضلال " مصدر سابق ، ص ٩٥ .

وخلال هذا المجهود المضني كان أبو حامد يمر بأزمة نفسية عنيفة ، وكانت بذور الشك قد نبت وترعرعت نتيجة لعدم وثوقه بهذه العلوم التي درسها ، فأدى به ذلك كله إلى أن وقع صريع المرض .

٥ — مرض الغزالي :

لنستمع إلى أبي حامد يصف أعراض مرضه إذ يقول :

" إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفة إليّ فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراءة (١) الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لي ثريد ، ولا تنهضم لي لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم " (٢)

هذه إذًا أعراض المرض على لسان المريض ، وهذا هو تشخيص المرض على لسان الأطباء — لكننا نتساءل عن العلة وأصل الداء؟

أ — يرى كثير من مؤرخي الغزالي المعاصرين (٣) أن ما أصاب

---

(١) هناءته .

(٢) " المنقذ من الضلال " مصدر سابق ص ١٣٦ .

(٣) راجع (الغزالي) د / مصطفى غالب — مصدر سابق ، ص ٢٢ ، ٢٣ .
و (تاريخ الفكر العربي) د / عمر فروخ ص ٣٩٢ .
و (الغزالي) د / أحمد الشرباصي — مصدر سابق — ص ٣٧ ، ٣٨ .

أما حامد مرض يقال له : الكنظ أو الفنط ، وقد دفعهم إلى هذا أن الأعراض التي تحدث عنها أبو حامد تتفق مع أعراض هذا المرض : " هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ، ينتج اضطرابا نفسيا ، يتسم صاحبه بالقلق . ويظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر إلى ستة ، ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة ، وتشتت في الفكر ، مع الحزن والتشاؤم ، والهرب من الواقع وتبعات الحياة . والمريض بهذا الداء يقل أكله ونومه ، ويستولي عليه اليأس والخنوع "(١) هو إذًا مرض عضوي حمل الغزالي بوادره مذ جاء إلى بغداد ، وظل يتضاعف إلى أن وصل إلى هذه المرحلة الخطيرة .

ب — بينما يرى آخرون (٢) أن المرض نفسيّ ناتج عن هذه الحيرة التي مر بها أبو حامد ، من خلال رحلته الفكرية : مرورا بعلم المتكلمين ، وفقه المتفقهين وفلسفة المتفلسفين ، فقد وقع فريسة الأفكار المتصارعة ، والتيارات التي تجاذبته من كل جانب .

والغزالي نفسه يصف العلة بما يرجح هذا الرأي إذ يقول واصفا تلك الرحلة التي سبقت مرضه وأدت به إلى هذه الحال المستعصية :

---

(١) الغزالي : د/ مصطفى غالب ص ٢٢/٢٣ .

(٢) راجع "تاريخ فلاسفة الاسلام" محمد لطفي جمعة ، مصدر سابق ، ص ٧٨ .

" ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي — وأحسنها التدريس والتعليم — فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة "(١) .

ثم يصور تردده في حوار يدور في نفسه بين دواعي الإيمان ودواعي الشيطان إذ يقول : " فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الايمان ينادى : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل "(٢) .

وأغلب ظني أن العلتين قد تصادف وقوعهما في وقت واحد ، فاجتمعت العلة العضوية إلى العلة النفسية ، فلم يتحمل الجسد الواهن مرضين عضالين فخر أبو حامد صريعا . وكان العلاج هو : " ترويح السر عن الهم الملم " — على حد تعبير أبي حامد — ولن يكون الترويح عند الغزالي إلا بترك بغداد والرحيل إلى الشام .

والواقع أن رحيل الغزالي عن بغداد صحبه رحيل من نوع آخر : رحيل عن الجاه والسلطان والشهرة ، إلى العزلة ، والزهد والتقشف ، وبعبارة أخرى إلى التصوف(٣) .

---

(١) المنقذ : ص ١٣٤ .

(٢) المصدر السابق : ١٣٥ .

(٣) يقال عن سبب أزمته الروحية : أن أخاه أحمد — وكان واعظا متصوفا — دخل على أبي حامد وهو يعلم الناس ويرشدهم ،

= = =

٦ — رحلات أبي حامد :

يبدو أن أبا حامد كان من ذلك النوع من الرجال الذين لا يهنأ لهم الاستقرار في بلد واحد ، ولعل ذلك يرجع إلى التطلع الفكري ، والرغبة في الاستزادة من المعرفة عن طريق الممارسة الشخصية ، والاحتكاك بالبشر — وبصفة خاصة المفكرين والعلماء — .

ففي المرحلة السابقة اتضح لنا أن أبا حامد تقلب من طوس ، إلى جرجان ، إلى طوس مرة ثانية ، إلى نيسابور ، إلى المعسكر ، إلى بغداد . وها هو ذا يضيق به المقام في بغداد — رغم ما نال من جاه وشهرة ، وبعد طول تردد — دام ستة أشهر —(١) غادر بغداد في أوائل عام ٤٨٩ هـ متوجها إلى الشام بعد أن أناب أخاه أحمد في التدريس . غير أن أبا حامد لم يفصح عن وجهته ، فزعم أنه خارج إلى مكة(٢) .

== فأنشده هذه الأبيات :

أخذت بأضعادهم إذ ونوا * وخلّفك الجهد إذ أسرعوا
فأصبحت تهدى ولا تهتدى * وتُسمع وعظا ، ولا تسمعُ
فيا حجر الشحذ حتى متى * تسنّ الحديد ، ولا تقطعُ ؟

فتأثر أبو حامد ، واستشعر إقباله على الدنيا .

راجع الغزالي : د / أحمد الشرباصي ، ص ٣٨ .

(١) حددها الغزالي بقوله : " أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة " المنقذ : ص ١٣٦ .

(٢) يلاحظ أنه خرج في أوائل العام ، فلا معنى لأن يقال : إنه زعم أنه خارج للحج ، وليس هذا أوان الحج . ولعله قصد خروجه إلى مكة للعمرة والزيارة .

وهنا تثار الأقاويل عن سبب خروج الغزالي من بغداد :

أ — زعم الناس أن أبا حامد غادر بغداد إثر جفوة بينه وبين الخليفة المستظهر ، لأنه أفتى مع غيره من العلماء ليوسف ابن تاشفين أمير المغرب بأنه صاحب حق في ضم الأندلس إلى ملكه ، بعد أن أعان حكام المغرب على هزيمة "ألفونس" ملك قشتالة . كما أفتى بجواز تلقيبه بأمير المؤمنين .

ب — كما ادُّعِيَ أن المستظهر لم يكن راضيا عن رد الغزالي على الباطنية في كتابه "فضائح الباطنية".

وتتهاوى هذه الأقاويل كلها أمام رد الغزالي نفسه ، إذ يقول : " ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بَعُد عن العراق أن ذلك كان لاستشعارٍ من جهة الولاة . وأما من قرب من الولاة ، فكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والانكباب عليّ ، وإعراضي عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم "(١) .

ثم يضيف — في ثقة واعتزاز — " فيقولون : هذا أمر سماوي ، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام ، وزمرة أهل العلم "(٢)

ونتساءل مرة أخرى : ولماذا أخفى أبو حامد عزمه على التوجه إلى الشام ؟ ولماذا التوجه إليها بالذات ؟ . حين يتظاهر الغزالي بالذهاب إلى مكة ، فله مندوحة في ذلك ، فالرجل لم يزر بعد الأراضي المقدسة ، ولم يؤد فريضة الحج أو العمرة . وأما أن يتوجه إلى الشام ، فلأنه اختار طريق التصوف ، وفي دمشق سيجد رفاق

---

(١) المنقذ : ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٧.

الطريق ، وكانت مشهورة إذ ذاك بأن حياة الصوفية فيها ميسورة .

على أن أبا حامد إذ يتوجه إلى الشام ، فإنه يقصد في نفس الوقت "بيت المقدس" لزيارة المسجد الأقصى — أحد المساجد التي تشد الرحال إليها — فكأنها مرحلة تطهير نفسي يذهب بعدها لزيارة الأراضي المقدسة . وهذا ما أفصح عنه أبو حامد : "ثم تحركت فيّ داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، وزيارة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بعد الفراغ من زيارة الخليل — صلوات الله وسلامه عليه — فسرت إلى الحجاز"(١) .

ويظل أبو حامد ما يقرب من عامين في أرض الشام يقضي طرفا منها في (دمشق) معتكفا في المسجد الأموى ، وكان يصعد إلى المنارة الغربية في كل صباح ، ويغلق عليه بابها حتى المساء ، كما كان يقضي بعض أوقاته في زاوية المسجد .

"ثم دخلت الشام ، وأقمت به قريبا من سنتين ، لا شغل إليّ إلا العزلة والخلوة ، والرياضة والمجاهدة (٢) ، اشتغالا بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى — كما كنت حصلته من كتب الصوفية — فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي"(٣) .

---

(١) المنقذ : ص ١٣٨ .

(٢) المجاهدة : حمل النفس على كل حال .

(٣) المنقذ : ص ١٣٨ .

ثم رحل أبو حامد إلى بيت المقدس ، وكان يعتكف بقبة الصخرة ويغلق بابها عليه . وخلال إقامته ببيت المقدس شرع في تأليف كتاب " إحياء علوم الدين " مبتدئا " بالرسالة القدسية في قواعد العقائد " والتي جعلها من بعد قسما من ربع العبادات في كتاب الإحياء . وقد أسماها " الرسالة القدسية " لأنه وجهها إلى أهل بيت المقدس .

ثم سافر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ، وزيارة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وكان ذلك في أواخر شهر ذى القعدة عام ٤٨٩ هـ .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن أبا حامد قد زار مصر (١) ، ومكث فترة بمدينة الإسكندرية ، استنادا إلى ما ذكره ابن خلكان (٢) .

وفي الإسكندرية عزم على ركوب البحر متوجها إلى بلاد المغرب ، ليلتقي بيوسف بن تاشفين ، الذى كانت تربطه بالغزالي المكاتبات والمراسلات . غير أن أبا حامد عدل عن هذه الرحلة بعد أن بلغه نبأ وفاة يوسف بن تاشفين سنة (٥٠٠ هـ) .

وبعض المؤرخين المعاصرين يتشككون في زيارته لمصر ، ويستندون في تشككهم إلى أمرين :

---

(١) راجع الفصل الأول : أشهر فقهاء العصر .

(٢) وفيات الأعيان ٣/٣٥٣ . وقد سجل هذه الرحلة كثير من المؤرخين منهم الصفدى ، والسبكي ، والعيني ، وابن الملقن .

أ — إن ابن تاشفين قد توفي على وجه التحديد يوم الاثنين الثالث من المحرم سنة ٥٠٠ هـ . وقد ذكرت جميع المصادر أن الغزالي كان في هذا العام في نيسابور يقوم بالتدريس بنظاميتها .

ب — لم يشر أبو حامد — من قريب أو بعيد — إلى هذه الزيارة ، ولم يذكر أحدا من علماء مصر — وعلماء الأزهر على وجه الخصوص ؛

بينما يرى آخرون أنه لا مبرر لهذا التشكيك لسببين :

أ — إن ابن تاشفين توفي في أوائل عام ٥٠٠هـ وليس هناك ما يمنع من وصول أبي حامد إلى نيسابور في نفس العام .

ب — لم يشر أبو حامد إلى علماء مصر لأنه لم يجد منهم ترحيبا ، خاصة ومصر إذ ذاك تحت حكم الشيعة من الفاطميين . ولعل هذا هو السر في نزوحه إلى الإسكندرية ، بعيدا عن القاهرة ، عاصمة الفاطميين ، لينزل في ضيافة علمائها السنيين (١) .

ويعود أبو حامد إلى دمشق مرة أخرى ، ويعود معه الحنين إلى الأهل والوطن ، وهو الذى غادر بغداد عازما على ألا يعود إليها أبدا . ويبدو أن العاصفة قد هدأت ، والنفس قد سكنت " وتروح القلب عن الهم الملم " فعاد الغريب إلى وطنه ، مارا ببغداد مرورا عابرا ،

---

(١) راجع الغزالي ؛ د/ أحمد الشرباصي ص ٤٢/٤٣ .
و (تاريخ الاسلام) د/ حسن ابراهيم حسن ٤/٣٣ .

ومنها إلى طوس ، ثم استقر به المقام في طوس ليواصل حياة العزلة والعبادة .

"ثم جذبتني الهمم ،ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فآثرت العزلة به أيضا حرصا على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر"(١) .

٧ ـ أبو حامد والعودة إلى التدريس :

وظل أبو حامد في مسقط رأسه "طوس" في عزلته التي اختارها لنفسه ، ولكن إلى متى هذه العزلة ؟ أليس من الخير أن يخالط الناس ، وأن يقوم بواجبه العلمي . وما قيمة هذا العلم إذا لم يفد به طلابه وينشره على الناس ؟

لقد دُعِيَ إلى بغداد لمواصلة دروسه في نظاميتها ، فرفض ذلك في إصرار ،ولعله لا يرفض مبدأ التدريس ، ولكنه يرفض بغداد بالذات ، مركز السلطة والسلطان ، خوفا من أن تجره العلائق الدنيوية اليها مرة أخرى ، بعد أن وجد في الزهد مأمنه و مستقره .

واذا كان لا بد من القيام بمهمة التدريس فليكن هذه المرة في "نيسابور" لوجه الله تعالى ، ولتكن الغاية إرشاد الناس إلى الطريق السوي ، بعد أن استشرى الداء ، واستعصى الدواء .

" فما تُغنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ، ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك . ثم قلت في نفسي : متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة ، و مصادمة هذه الظلمة ،والزمان زمان الفترة، والدور دور باطل "(٢) .

---

(١) المنقذ : ص ١٣٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

ويقرر أبو حامد العودة إلى التدريس ، ويعرض الأمر على أصفيائه يلتمس عندهم الرأى والمشورة ، فيجمعون على ضرورة استئناف الهمة والنشاط وترك العزلة .. ويأبى بعضهم إلا أن يستثير همته فيذكر منامات ورؤى ، ترمز إلى أن خروجه سيؤدى إلى الخير والرشاد : "فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ، فاتفقوا على الإرشاد بترك العزلة والخروج من الزاوية . وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة ، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد "(١) .

وفي ثقة بالنفس بالغة يُنصّب أبو حامد نفسه داعية للقرن السادس الذى أوشك فيقول :

" وقد وعد الله — سبحانه — بإحياء دينه على رأس كل مائة(٢) ، ويسّر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم "(٣) .

ويبدو أن أبا حامد قد شعر بشيء من الزهو إذ جعل نفسه مصلح العصر ، فعاد إلى التواضع لأن الله وحده هو المحرك ، وخالق كل شيء "وإني لم أتحرك ؛ لكنه حركني ، وإني لم أعمل ؛ لكنه استعملني ، فأسأله أن يُصلحني أولا ، ثم يُصلحَ بي ."(٤) .

---

(١) المنقذ : ص ١٥٩ .

(٢) يشير أبو حامد إلى الحديث الشريف الذى رواه أبو داود والحاكم والبيهقي : " إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها "

(٣) المنقذ : ص ١٥٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٦٠ .

وهنا نتساءل : هل وقع ضغط على أبي حامد ليعود إلى التدريس ؟ أو على الأقل كان خروجه للتدريس بتعليمات وجدت هوى في نفسه ؟

يقول أبو حامد في عبارة غامضة : " فقدّر الله تعالى أن حرّك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج ، فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور "(١) فماذا يعني بسلطان الوقت ؟

هل يعني به الظروف التي تحدث عنها من انحراف الخلق وميلهم عن الطريق السوى ؟ أم يعني السلطان الحاكم ؟

أغلب الظن أن الأوامر قد صدرت إليه بالتدريس ، فانضم ذلك إلى مجموع الأسباب التي ذكرها أبو حامد ، فلم يجد بدا من حسم الأمر ويؤكد هذا ما ذكره " السبكي " في طبقاته :—

" وكان الليث غائبا من عرينه ، والأمر خافيا في مستور قضاء الله ومكنونه ، فأشير عليه بالتدريس في المدرسة الميمونة النظامية — عمرها الله — فلم يجد بدّا من الإذعان للولاة ، ونوى — بإظهار ما اشتغل به — هداية الشداه ، وإفادة القاصدين ، دون الرجوع إلى ما أقلع عنه ، وتحرر من رقه من طلب الجاه " (٢) .

---

(١) المنقذ : ص ١٥٨ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى : ٦/ ٢٠٧ .

٨ — الغزالي في رحاب الله :

خرج أبو حامد من عزلته بعد أحد عشر عاما مذ غادر بغداد إلى عودته إلى التدريس ، وظل يقوم بعمله بعيدا من الجاه و قد عاد شخصا آخر يرتدى خشن الثياب(١) ،وينصرف عن الدنيا ومباهجها إلى أن قتل الوزير" فخر الملك "ابن نظام الملك " فاعتزل التدريس ، وعاد إلى مسقط رأسه "طوس " وكان في أواخر أيامه مكبا على دراسة الحديث ، ومطالعة صحيحى البخارى ومسلم ،لأنه كان يشعر بأن بضاعته في الحديث مزجاة .

إلى أن توفي — رحمه الله — يوم الاثنين الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة عام ٥٠٥ هـ "وكأني به يقول — وهو يتخلص من هذا العالم الفاني — " إنني أضع روحي بين يدى الله ، وليدفن جسدى في طيّ الخفاء . أما اسمي فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة ، وإلى سائر الأمم"(٢) .

ودفن — رحمه الله — بظاهر " الطبران " وهي قصبة "طوس".

---

(١) كان الغزالي قبل تصوفه يرتدى أفخر الثياب ، وقد قوّموا ملبوسه ومركوبه بخمسمائة دينار ، وبعد تصوفه قوموا ملبوسه بخمسة عشر قيراطا . والقيراط — كما ذكر صاحب القاموس المحيط — نصف عشر الدينار. ومعنى هذا أن ثياب الغزالي بعد زهده كانت تساوى ثلاثة أرباع الدينار .

(٢) تهافت الفلاسفة : تحقيق د/ سليمان دنيا — مقدمة الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر) ونسب المحقق هذا القول للفيلسوف الإنجليزى "فرنسيس بيكون " ت ١٦٢٦م .

بعد استعراضنا لحياة الغزالي و نشأته يتضح مايلي :

١ — نشأ الغزالي في أسرة فقيرة لأب يميل إلى الصوفية ، فكفله رجل صوفي ، وكان شيخه الجويني متكلما صوفيا ، وكان أخوه أحمد كذلك ، فعاش حياته الأولى بين علم الكلام والتصوف مما أثر على فكره وتوجيهه الوجهة التي خلق من أجلها في نهاية الأمر .

٢ — كان شغوفا بالعلم منذ صغره ، متطلعا إلى المعرفة ، ثائرا على التقليد والجمود ، ومن ثم لم يكتف بالعلم الذى حصل عليه في طوس ، فرحل الى جرجان ، ثم إلى نيسابور ، حيث إمام الحرمين ،

٣ — ثم رحل إلى المعسكر ، وهو ينشد الشهرة والصيت ، فقد كان له طموح ، وتطلع إلى الجاه والمال . وانخرط في مجلس الوزير نظام الملك ، فبرز و تفوق في مجال الجدل والمناظرة .

٤ — تبوأ أبو حامد مركزا مرموقا في نظامية بغداد التي كانت مطمح العلماء ، وأمل كل مفكر ، و في بغداد اتسعت دائرة نشاطه ، وأقبل عليه التلاميذ ، وبذلك حقق طموحه في الشهرة والجاه .

٥ — ولكن الجاه والشهرة لم يمنعا أبا حامد — وهو يبحث عن الحقيقة ، وبعد رحلة طويلة مع علم الكلام والفلسفة — من الزهد والتصوف ، وخاض غمار صراع نفسي حاد تتجاذبه شهوات الدنيا ودوافع الآخرة ، وأخيرا قرر مغادرة بغداد بعد مرض نفسي حاد دام ستة أشهر .

٦ — ويبدأ الغزالي مرحلة جديدة من حياته فيتجه إلى دمشق ، ويعتكف في مسجدها سنتين ، في رياضة نفسية صارمة ، ثم

يتحول إلى بيت المقدس حيث يواصل رياضته الروحية في المسجد الأقصى ، ثم يقوم برحلة إلى الحجاز مؤديا الحج وزيارة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ، وقد يكون زار مصر خلال هذه الفترة ، وأخيرا يعود إلى بغداد ، ومنها إلى موطنه بعد أن جذبه الحنين إلى الوطن والعيال . ويواصل في طوس حياة العزلة .

٧ — ولكن أبا حامد يعود إلى التدريس مرة أخرى في نظامية نيسابور ، بعد أن رفض العودة إلى بغداد خوفا من أن يجرفه التيار إلى علائق الدنيا . مدفوعا هذه المرة إلى التدريس لوجه الله الكريم ، ونزولا على إرادة السلطان ، وبعد مقتل الوزير " فخر الملك " هجر التدريس وعاد إلى مسقط رأسه طوس حيث قضى بقية أيامه في قراءة الحديث الشريف ودراسته إلى أن توفاه الله في ١٤ من جمادى الثانية ٥٠٥ هـ وله من العمر خمسة وخمسون عاما .

الفصل الثالث

شيوخ الغزالي وأصحابه وتلاميذه

١ — الغزالي بين التعلم والتعليم .

٢ — شيوخ الغزالي .

٣ — أصحابه .

٤ — تلاميذه .

٥ — خلاصة الفصل .

*

الفصل الثالث

شيوخ ، وأصحاب ، وتلاميذ الغزالي

تمهيد : الغزالي بين التعلّم والتعليم :

كانت حياة الغزالي العلمية مزيجا من الاتجاهات المختلفة ، فقد طوّف في كل آفاقها ، وحلق في جميع أجوائها ، وارتشف من رحيق كل علم عاصره ، حتى أضحى شخصية متميزة.

سعى في مبدأ حياته إلى التعليم لتأمين رزقه ، ثم أصبح العلم دَيْدنه وغايته ، وأوصلته علوم عصره إلى مرحلة الشك فيها ، ثم إلى مرحلة اليقين حين حط به الرحال إلى التصوف ، الذى ارتضاه لنفسه طريقا إلى اليقين (١) .

فلا عجب أن نجد في شيوخ الغزالي أنماطا مختلفة ، واتجاهات متباينة . ولم يكن ليرضى من الشيوخ إلا من بذّ وتفوق ، وعلت شهرته الآفاق ، فإذا ما ارتشف العلم في بلد انتقل منها إلى آخر ، وكلما استوعب ما عند شيخ تحوّل إلى غيره ، يأخذ عنهم بالتلقين تارة ، وبالتدوين أخرى ، وبالتعليم مرة ، وبالتذوق مرة أخرى ، حتى إذا ما أتى على علوم العصر دارسا ، تحول إلى دور المعلم ، فالتف حوله التلاميذ في كل مكان حلّ به ينهلون من علمه و معرفته .

---

(١) سنتعرض لذلك بالتفصيل في الفصل الخامس " حياته الفكرية ورحلة الشك " .

وسنحاول في الصفحات التالية أن نلقى الضوء على أهم شيوخه ، وأصحابه ، وتلاميذه ، لنقف على مدى تأثره بالمنابع التي نهل منها ، وبرفاق العلم الذين عايشهم ، وعلى مدى تأثيره في الحركة العلمية .

أولا — شيوخ الغزالي :

(١) — في الفقه وعلومه :

أ — أبو حامد الراذكاني (١) : "أحمد بن محمد الطوسي"

وهو أول من درس عليه الغزالي علوم الفقه في طوس ، وينتسب إلى "راذكان" إحدى قرى طوس ، وقد ذكرها ياقوت في معجمه ، فقال " هي بليدة تخرج منها جماعة من العلماء ، وقيل إن الوزير نظام الملك ينتسب إليها" (٢) .

ب — أبو القاسم الإسماعيلي (٣) :

" إسماعيل بن مسعدة بن إسماعيل بن أبي بكر " الجرجاني :

وإليه سافر أبو حامد في جرجان ، وقد تلقى عنه علوم الفقه والأصول ، وصنف عنده "التعليقة في فروع المذهب" أولى مصنفاته ، وقد سبق أن ذكرنا قصة هذه التعليقة أثناء عودته إلى طوس.

---

(١) سبقت الإشارة إليه في "حياة الغزالي ونشأته" الفصل الثاني .

(٢) معجم البلدان : ١٣/٣ ويراجع في ترجمته: طبقات الشافعية للأسنوى : ٥٨٤/١ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ٩١/٤

(٣) سبقت الإشارة اليه أيضا في "حياة الغزالي" الفصل الثاني ، ولمزيد من الإيضاح يراجع : طبقات الشافعية للسبكي ٢٩٢/٤ ، ١٦٥/٦ ، والمنتظم : ١٠/٩ .

جـ — إمام الحرمين الجويني (١) : "أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله ابن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيوة" النيسابوري .

وقد رحل الغزالي اليه في نيسابور حيث كان شيخا لنظاميتها .

وقد تخرج الغزالي على يد الجويني في فترة وجيزة ، وكان الطلبة يستفيدون منه في حضور أستاذه . ويبدو أن الأستاذ قد ضاق ذرعا بتلميذه أبي حامد في أخريات حياته ، فقد ذكر ابن عساكر ما نصه :

" وكان الإمام — مع علو درجته ، وسمو عبارته ، وسرعة جريه في النطق والكلام — لا يصفى نظره للغزالي ، سترا لأنافته عليه في سرعة إبصاره ، وقوة الطبع ، ولا يطيب له تقدمه — وان كان متخرجا به ، منتسبا اليه — ولكنه يظهر التبجح به ، والاعتداد بمكانه ظاهرا ، خلاف ما يضمر "(٢) .

كما ذكر السبكي شيئا من الملاحاة بين الشيخ وتلميذه ، مما يؤكد هذا الفتور الناجم عن التنافس الخفيّ بين الأستاذ والتلميذ من ناحية ، واعتداد أبي حامد بنفسه من ناحية أخرى . قال :

" ويحكى أن الإمام الجويني قال يوما للغزالي : يا فقيه . فرأى في وجهه التغيّر — كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه — فقال

---

(١) أشرنا إليه "في حياة الغزالي" وللمزيد من الإيضاح يراجع : طبقات الشافعية للأسنوي : ٤٠٩/١ ، طبقات السبكي : ١٦٥/٥ .

(٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٩٣ .

لـه : افتح هذا البيت . ففتح مكانا وجـده مطو ءا بالكتب ، فقال له : ما قيل يا فقيـه ، حتى أتيت على هذه الكتـب كلها "(١) .

(٢) — شيوخه في علوم الحديث :

أ — " محمد بن أحمد بن عبد الله بن منصور " التوثي المروزي (٢) : المعروف بفقيه التوث ، ولد بقرية " توث " من قرى " مرو " في حدود سنة ٤٦٠ هـ كان محدثا فقيها ، متزهدا متقشـفا ، كتبت عنه " الأربعين للإمام السرخسي . ذكره ياقوت في حديثه عن " توث " مسقط رأسه ، وذكر أنه يقال لها " التوذ ".

ب — عبد الجبار محمد بن أحمد الخواري (٣) : ولد سنة ٤٤٥ هـ في " خوار " وقد ذكر ياقوت أنها " مدينـة كبيرة تابعة للري " وذكر أنه زارها سنة ٦١٣ هـ فوجدهـا متخربـة ، ثم ذكر أنها تتبع " بيـهق " من نواحي نيسابور ، وأضاف أنه ينتسب اليها أبو محمد عبد الجبار الخواري البيهقي إمام المسجد الجامع بنيسابور . وأنه تتلمذ على الجويني والبيهقي ، وأبي سهل المروزي و نصر الحاكمي الطوسي . وكان محدثا أخذ عـنه ابن السمعاني . وتوفى سنة ٥٣٦ هـ .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ١٨٥/٥ .

(٢) انظر ترجمته : معجم ياقوت ٥٥/٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧٩/٦ .

(٣) أنظر ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوي ٤٨٤/١ ، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠١/٧ ، وقد ذكره د/ أحمد الشرباصي في كتابه (الغزالي) ص ٣٢ باسم عبد الله لا عبد الجبار ، وهذا خطأ .

جـ ـ الحاكم أبو الفتح " نصر بن علي بن أحمد الحاكمي الطوسي (١) "
أورد السبكي في طبقاته نقلا عن الغافر الفارسي (معاصر الغزالي)
" قد سمعت أنه رأى الغزالي يسمع سنن أبي داود السجستاني
عن الحاكم أبي الفتح الطوسي ، وما عثرت على سماعه " وقد
توفي أبو الفتح نصر الحاكمي سنة ٤٩٠ هـ.

د ـ نصر بن إبراهيم بن داود المقدسي (٢) :
فقيه زاهد ، عالم بأمور الدين ، سمع عن الكازروني وغيره ، وتنقل
بين صور وديار بكر وبيت المقدس ، واستقر به المقام في
دمشق ، وأفتى بها تسع سنوات حتى توفي سنة ٤٩٠ هـ .

(٣) ـ شيوخه في التصوف :

أ ـ أبو علي " الفضل بن محمد بن علي الفارمدي " الطوسي (٣) :
ولد بقرية " فارمد " من أعمال طوس سنة ٤٠٧ هـ ، وتفقه
على الشيرازي ، والتميمي ، والغزالي الكبير (٤) ، وانفرد في

---

(١) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ٦/٢١٢ .
(٢) أنظر في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ٥/٣٥١ ،
طبقات الشافعية للأسنوي ٢/٣٨٩ .
(٣) انظر في ترجمته : معجم ياقوت ٦/٣٢٨ ،
طبقات الشافعية للأسنوي ٢/٢٧١ ، طبقات الشافعية للسبكي
٥/٣٠٤ .
(٤) هو أحمد بن محمد ـ عم الغزالي وقيل عم أبيه ولقب بالغزالي الكبير.

عصره بالتذكير ، وكان متكلما . ذكر السبكي "أنه صحب الغزالي وجماعة من الأئمة" وذكر ابن عساكر "أن الغزالي ابتدأ بصحبة الفارمدى ، وأخذ عنه استفتاح الطريقة ، وامتثل ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات ، والإمعان في النوافل ، واستدامة الأذكار ، والجد والاجتهاد ، طلبا للنجاة إلى أن جاز تلك العقبات ، وتكلف تلك المشاق" (١) .
وقد توفى سنة ٤٧٧ هـ .

ب — "يوسف النسّاج" الطوسى (٢) :

الزاهد الذى كان له تأثير كبير على أبي حامد ، والذى وصفه بقوله : " كنت في بداية أمرى منكرا لأحوال الصالحين ، ومقامات العارفين حتى صحبت شيخي يوسف النساج الطوسى ، فلم يزل يصقلنى بالمجاهدة ، حتى حظيت بالواردات" .

ثانيا — أصحاب الغزالي :

أ — "أبو طاهر الشباك" الجرجاني (٣) :

ابراهيم أبو طاهر الشباك ، حضر دروس امام الحرمين الجوينى ، ثم عاد الى مسقط رأسه "جرجان" ، وفيها قام بالتدريس والوعظ ، وكانت له مدرسة ظل يعلم بها الى أن قتل بغتة سنة ٥١٣ هـ .

---

(١) تبيين كذب المفترى : ص ٢٩٥ .

(٢) راجع في ترجمته ووصف الغزالي له : مفتاح السعادة : طاش كبرى زاده ٢/ ٣٢٥ .

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى : ٧/ ٣٦ .

ب — أبو القاسم الحاكمي الطوسي (١) :

"إسماعيل بن عبد الملك بن علي الحاكمي ، ولد بطوس ، وتتلمذ على إمام الحرمين ، وعمه نصر بن علي (٢) شيخ الغزالي .

برع أبو القاسم في علوم الفقه ،وكان اماما بارعا . سافر الى العراق والشام صحبة أبي حامد ،وشاركه إلقاء دروسه ،وكان يكبره سنا ، وكان الغزالي يكرمه ، ويقدمه على نفسه ، وأحيانا يخدمه ، وقد خرجا معا — في ركب واحد — إلى الحجاز . توفي سنة ٥٢٩ هـ ودفن إلى جوار صديقه أبي حامد .

جـ — ألكيّا الهراس (٣) :

" أبو الحسن علي بن محمد بن علي " لقب بشمس الدين ، و يعد من أجلّ تلاميذ الجويني بعد الغزالي ، وبعد تخرجه على الجويني صار من وجوه الأصحاب ، ورءوس المعيدين في الدرس ، بل أملح وأطيب في النظر والصوت ،وأبين عبارة ،وإن كان الغزالي أحدّ وأصوب خاطرا ، وأسرع بيانا و عبارة .

د — أبو المظفر الخوافي :

أحد الثلاثة النوابغ من تلاميذ الجويني — الغزالي ،الكيا ،الخوافي — وكان إمام الحرمين يردد " الغزالي بحر مغرق ، والكيا أسد مطرق ، والخوافي نار تحرق "(٤) توفي سنة ٥٠٠ هـ.

---

(١) انظر ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوي ١ / ٤٣٣ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧ / ٤٧ .

(٢) سبقت الاشارة اليه في شيوخ الغزالي في الحديث .

(٣) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوي ٢ / ٥٢٠ ، وطبقات الشافعية للسبكي ٧ / ٢٣١ .

(٤) راجع ما ذكرناه عن الجويني ، في الفصل الثاني : " حياة الغزالي ".

ثالثا — تلاميذ الغزالي :

للغزالى تلاميذ كثيرون أشهرهم :

١ — خلف بن أحمد (١) :

له عن الغزالى تعليقة . ذكره ابن الصلاح في " شرح مشكل الوسيط " وقال : " بلغني أنه توفى قبل الغزالى ".

٢ — القاضى أبو نصر " أحمد بن عبد الله " الخمقرى (٢) :

ويكنى أبو شمر البهونيّ . ولد بقرية " بهونة " سنة ٤٦٦ هـ إحدى قرى " ينج ديه " كان إماما فاضلا ، وأديبا شاعرا ، تفقه على الغزالى ، وسمع الشيرازى ، والبشارى السرخسيّ ، واختل آخر عمره ، وتوفى سنة ٥٤٤ هـ.

٣ — مجد الدين أبو منصور " محمد بن أسعد بن محمد بن الحسين القاسم العطارى الطوسيّ (٣) :

الملقب بحفده ، ولد بطوس سنة ٤٨٦ هـ ، وسكن نيسابور . وفى طوس تفقه على الغزالى ، قيل إنه سافر طلبا للعلم إلى بخارى وأذربيجان والجزيرة ، ثم سافر إلى العراق ، ثم غادرها إلى تبريز وظل بها إلى أن توفى سنة ٥٥٦ هـ (٤) .

---

(١) انظر ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٨٣/٧ .

(٢) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ٢٠/٦ .

(٣) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوى ٤٤١/١ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩٤/٦ .

(٤) هذا التاريخ حدده السبكى . واضطربت المصادر الأخرى في تحديد عام وفاته كسنوات ٥٧١ ، ٥٨٣ هـ .

٤ — أبو الفتوح " أحمد بن على بن محمد بن الوكيل بن برهان" (١) :
ولد سنة ٤٧٩ هـ ،وكان في بداية أمره حنبليا ، ثم تحول إلى مذهب الشافعي ، وتفقه على الغزالى ،والكيا الهراس ،واتصف بالذكاء والمواظبة على تحصيل العلوم . وقد أسند إليه التدريس بالنظامية ،ثم عزل ،توفى سنة ٥١٨ هـ .

٥ — أبو سعد " محمد بن أسعد " النوقانى (٢) :
ولد في " نوقان "(٣) إحدى قصبتي طوس . قال عنه السبكى " تفقه على الغزالى ، وقتل فى "مشهد" سنة ٥٥٦ هـ ، وكان يلقب بالسّديد ".

٦ — أبو عبدالله " محمد بن عبدالله بن تومرت " المهدى (٤) :
نشأ في المغرب ،وارتحل إلى المشرق طلبا للعلم ، وكان داعية للسلطان "عبد المؤمن " ملك المغرب ، تفقه على الغزالي والكيا الهراس .

٧ — أبو حامد " محمد بن عبدالملك بن محمد " الجوسقانى الإسفرايينى (٥) :
ينسب الى "جوسقان "محلة فى "إسفرايين " قال عنها ياقوت :

---

(١) انظر ترجمته : الكامل لابن الأثير : ١٠/ ٢٢٢
وطبقات الشافعية للسبكي : ٦/ ٣٠ .
(٢) انظر ترجمته : معجم ياقوت : ٥/ ٣١١ ، طبقات الشافعية للسبكى : ٦/ ٩٤ وغيرهما .
(٣) وينسب إليها ،وقد ذكره د/ الشرباصى في كتابه عن الغزالى ص ٣٢ " الشوقاني " وهذا خطأ .
(٤) أنظر ترجمته : الكامل لابن الأثير ١٠/ ٢١٠ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ٦/ ١٠٩ .
(٥) انظر ترجمته : معجم ياقوت ٢/ ١٨٢ ،طبقات الأسنوى : ١/ ٣٦٤ ، طبقات السبكي ٦/ ١٤٧ .

" قرية متصلة بإسفرايين ،حتى كأنها محلّـــة منها " كما وصفه بأنه إمام فاضل ، تفقه على الغزالي " توفى سنة ٥٤٠ هـ .

٨ — أبو عبدالله محمد بن على بن عبدالله المرعى البغدادى (١) :

تتلمذ على الغزالي ، والتقى بالمحدث ،الحسن بن شا فـــع الدمشقي " في " إربل " وسمع عنه . بقى حيا إلى ما بعد سنة ٥٤٠ هـ.

٩ — أبو سعيد " محمد بن على بن عبدالله بن أحمد بن حمدان " الجاواني الحلوى (٢) :

وينسب الى " جاوان " إحدى القبائل الكردية التي سكنت" الحلة" ولد سنة ٤٦٨ هـ ، تفقه على الغزالي والهـــــــــــراس ، وسمع المقامات عن الحريرى ، من تصانيفه " شرح المقامات " و " عيون الشعر " وحدث بكتاب الغزالي " إلجام العوام " سكـن " البوازيج " ثم ارتحل إلى " اربل " وسكنها فترة ، ثـــم غادرها إلى بلاد العجم حيث توفى في " خفقيان " وحمل جثمانه حيث دفن في " البوازيج " سنة ٥٤٠ هـ .

١٠ — أبو سعيد محمد بن يحيى النيسابورى (٣) :

ولـــد سنة ٤٧٦ هـ ، وتتلمذ على الغزالي ،وأبى المظفر الخوانى نعته السبكى " بالإمام المعظم الشهيد " لأنه قتل في فتنة الغزّ (٤) أثناء ثورتهم على السلطان السلجوقي " سنجر " بن ملكشاه سنة ٥٤٨ هـ.

---

(١) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ١٥٣/٦.

(٢) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوى ٣٦٧/١ ، طبقات الشافعية للسبكي : ١٥٢/٦.

(٣) انظر في ترجمته : وفيات الأعيان ٢٢٣/٤ ، طبقات الشافعيـــة للأسنوى ٥٥٩/٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٢٥/٧.

(٤) بدأت هذه الفتنة سنة ٥٤٨ هـ على يد الغز ،وهم قبائل تركية مسلمة كانت تسكن ما وراء النهر ،ثم تركوه إلى بلخ ،لكن حاكمها طاردهم فحاربوه ،فاستنجد بالسلطان سنجر ،فأعد لهم جيشا ضخما ،لكنهم هزموه وأسروه مع أمرائه ،ثم أعملوا النهب والقتل والسبي،وقتلوا العلماء وأحرقوا المكتبات ،وكانوا سببا في القضاء على دولة السلاجقة بالمشرق" راجع الكامل لابن الأثير حوادث سنة ٥٤٨ هـ .

ومن تصانيفه "المحيط في شرح الوسيط" و "الإنصاف في مسائل الخلاف" ، وقد وصف أستاذه الغزالي بأنه "الشافعي الثاني".

١١ — علي بن محمد بن حَمُّوَيه[(١)] :—

الملقب بأبي الحسن ابن أبي عبدالله الصوفي . قال عنه السبكي في طبقاته : " صحب أبا حامد الغزالي بطوس ، وتفقه عليه ".

١٢ — القاضي أبو بكر " محمد بن عبدالله بن عبدالله العربي " المعافري[(٢)] :—

ولد في "اشبيليه" سنة ٤٦٨ هـ من أسرة عريقة ، وكان أبوه من رجال الدولة في عهد "المعتمد بن عباد" ورحل في طلب العلم إلى بيت المقدس،وأقام فترة في دمشق ، ومنها إلى بغداد حيث أخذ العلم عن الغزالي وغيره . وقد نسب إليه "طاشكبز زاده" القول[(٣)] :

" لقيت الغزالي في البرية ،وعليه مرقعة ، وبيده ركوة وعكاز ، فقلت له : أليس تدريس العلم ببغداد خيرا من ذلك ؟ فنظر إليّ شزرا ، وقال : لما بزغ بدر السعادة في سماء

---

(١) انظر : طبقات الشافعية للسبكي : ٢٣٠/٧ .

(٢) انظر في ترجمته : الوافي للصفدي : ٣٣٠/٣ ، وفيات الأعيان : ٢٩٦/٤ ،ومقدمة " محب الخطيب " على كتاب ابن عربي "العواصم من القواصم" ط ٣ السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ

(٣) مفتاح السعادة : ص٣٤٧ .

الإرادة ، وجنحت شمس الأصول إلى مغارف الوصول :

تركتُ هوى ليلى وسُعدى بمعزلٍ وعُدتُ إلى تصحيح أول منزلِ

ونادت بيَ الأشواقُ مَهْلاً فهذه منازلُ مَنْ تهوَى رُويْدكَ فانْزلِ

غزلتُ لهم غزلا دقيقا فلم أجــد لغزْليَ نسّاجا فكسرت مغزلي (١)

١٣ — أبو طالب "عبد الكريم بن علي بن أبي طالب" الرازي: (٢)

ذكره الأسنوي في طبقاته وقال : "إنه من أهل الري ، وسكن "هراة" فترة ، وسمع وحدث ببغداد ، ووصف بأنه "إمام ظريف عفيف السيرة ، إمام بهراة من المتصوفة" وكان الرازي يحفظ الإحياء للغزالي . وذكر السبكي أنه توفي سنة ٥٢٢ هـ ظنا ، أو قبلها ، أو بعدها بسنة .

١٤ — أبو الفتح الكمال "نصر الله بن منصور بن سهل" الجنزي الدويني : (٣)

فقيه شافعي ينسب إلى "دُوَيْن" من قرى "أذربيجان". تفقه ببغداد على الغزالي ، ثم انتقل إلى نيسابور ، ثم إلى مرو ، واستقر به المقام في "بلخ" حيث توفي سنة ٥٤٦ هـ .

---

(١) نسب نفس الواقعة بزيادة البيت الأخير الى صاحب الترجمة : ابن العماد الحنبلي نقلا عن علاء الدين بن الصيرفي في كتابه "زاد السالكين" عن ابن العربي . راجع كتاب ابن العماد : "شذرات الذهب في أخبار من ذهب : ٤/١٣ .

(٢) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوي : ١/٥٨٥ ، طبقات الشافعية للسبكي : ٧/١٧٩ .

(٣) انظر في ترجمته : طبقات السبكي : ٧/٣٢٢ ، وطبقات الأسنوي : ١/٥٣٠ .

١٥ — أبو منصور الرزاز " سعيد بن محمد بن عمر بن منصور "(١) :—
من كبار علماء الفقه والأصول في بغداد ، ولد سنة ٤٦٢ هـ ،
تفقه على الغزالي والهراس ، واشتغل بالحديث ، وَولي
التدريس بنظامية بغداد ، ثم عزل منها . توفي سنة
٥٣٩ هـ .

١٦ — أبو إسحاق " إبراهيم بن محمد بن نبهان بن محرز "
الغنوي الرّقّي الصوفي (٢) :—
تفقه على الغزالي ، وإليه يرجع الفضل في نسخ أغلب
تصانيف الغزالي ، وكان من المشتغلين بالحديث والتصوف .
توفي سنة ٥٤٣ هـ .

١٧ — أبو الفتح " محمد بن الفضل بن علي المارشكي " (٣) :—
ينسب الى " مَارْشَك " إحدى قرى " طوس " فقيه بارع ،
عارف بالأصول ، مصيبا في الفتاوى ، تفقه على الغزالي ،
وصفه السبكي بأنه " من نجباء تلامذة الغزالي " .
مات في فتنة " التتار " سنة ٥٤٩ هـ ، وقيل : إنه مات
من الخوف .

١٨ — أبو عبدالله " شافع بن عبد الرشيد بن القاسم " الجيلي " (٤) :—
ولد سنة ٤٥٠ هـ ، وتفقه على الغزالي ، ولازمه مدة ببغداد ،
ثم رحل إلى " الكرخ " في " قطيعة الفقهاء " ومن

---

(١) انظر في ترجمته : طبقات السبكي : ٩٣/٧ .
(٢) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي : ٣٦/٧ .
(٣) راجع في ترجمته : معجم ياقوت : ٣٩/٥ ، طبقات الأسنوي : ٤٣٤/٢ ، طبقات السبكي : ١٧٣/٦ .
(٤) راجع في ترجمته : طبقات الأسنوي : ٣٦٣/١ ، طبقات السبكي : ١٠١/٧ .

شيوخه الكيا الهراس ، واشتغل بالحديث . وكان يحاضر في الفقه بجامع المنصور كل يوم جمعه ، توفى سنة ٥٤١ هـ .

١٩ — أبو الفتح "عبد الواحد بن الحسن بن محمد بن مخلد" الباقرحى (١) :—

ينسب الى "باقرْح" ويقال لها "باقرحا" من قرى بغداد . وقد ذكر السبكى في طبقاته أن أبا الفتح تفقه على الغزالى والقشيرى بنيسابور ،كما تفقه على الهراس ببغداد .

قدم بغداد سنة ٥١٧ هـ وهو يحمل كتاب السلطان السلجوقي "سنجر بن ملكشاه" برئاسة التدريس بالنظامية ، وظل بالتدريس فترة — رغم ثورة الفقهاء عليه — حتى عزل (٢) ، وتوفى سنة ٥٥٣ هـ بغزنة .

٢٠ — أبو الحسن "على بن سعادة" المعروف بابن عمّار الموصلى السّراج (٣) :—

ويكنى كذلك بأبى على . وينسب إلى "جهيْنة" التابعة للموصل على نهر دجلة ، وقد علق التعليقة عن الغزالى ، وصف بالورع والتقوى والعلم ، وتوفى سنة ٥٢٩ هـ .

— ويطول بنا الحديث عن تلاميذ الغزالى ، لذا نكتفى بهوءلاء الذين ثبت لنا من المصادر أنهم تلقوا العلم على أبى حامد .

---

(١) راجع في ترجمته : طبقات الأسنوى : ١/٢٥٥ ،طبقات السبكي ٢٠٤/٧

(٢) ذكر السبكى أنه أتاه "أسعد الميهنى" بكتاب السلطان بعزله ، وحل محله . ونقل عنه أنه بات ليلة مهموما ،فأبصر فى المنام مغنيا خاطبه قائلا :

أقسمتُ بالبيت العتيق وركنه — والطائفين و منزلي والقرآنِ
ما العيشُ فى المال الكثيروجمعه — بل فى الكفاف وصحة الأبدانِ

(٣) راجع فى ترجمته : معجم ياقوت : ١٩٤/٢ ، طبقات الأسنوى : ٤٢٧/٢ ،طبقات السبكى : ٢٢٤/٧ .

من هذا العرض الموجز لشيوخ وأصحاب وتلاميذ الغزالي يتضح لنا مايلي :

١ — أن أباحامد تلقى علومه في ثلاثة مراكز علمية : طوس ، جرجان ، نيسابور ، مما يؤكد أنه كان يتطلع إلى العلم منذ صغره ، ولا يكتفي بما ينهله في بلده ، بل يسعى إلى العلم في كل مكان .

٢ — يبدو أنه ركز في دراسته على الفقه والأصول وعلم الكلام مما يبدو أثره واضحا في مؤلفاته — كما سنبين في الفصل القادم — .

٣ — لم تكن دراسته للحديث ذات بال ، ويبدو أن هذا العلم — على أهميته — لم يجد الاهتمام الكافي في نفس أبي حامد ، بدليل أخطائه الفادحة في استشهاده بالأحاديث الضعيفة والموضوعة أحيانا — كما سنوضح ذلك فيما بعد — .

٤ — لم تكن دراسته في الفلسفة على يد شيوخ ، ولم يأخذها بالسماع والتلقين ، لأننا لا نعثر من بين شيوخه على من اشتغل في هذا المجال ، مما يدل على أنه تعلم الفلسفة بنفسه .

٥ — كان لدراسته على شيوخ الصوفية أثر واضح في حياته ، فعلم الكلام والتصوف قد أحاطا به من كل جانب .

٦ — تجمع حول الغزالي كثير من التلاميذ ، وقد عثرنا على الكثير منهم أثناء البحث ، ولولا ضيق المقام لذكرنا منهم الكثير .

٧ - يبدو أن أبا حامد كان تلميذا متعاليا معتدا بنفسه كل الاعتداد، مما جعل أستاذه الجويني يُعرض عنه، ويسود الفتور في العلاقة بينهما .

٨ - لا شك أن الغزالي كان تلميذا نابغا متطلعا ، كما كان أستاذا لامعا لكثير من العلماء النابهين .

الفصل الرابع

مؤلفات الغزالي

١ — أسباب الاضطراب في حصر مؤلفات الغزالي .

٢ — تصنيف مؤلفاته وفقا لمناهج متعددة .

٣ — مؤلفات الغزالي في الفقه والأصول .

٤ — مصنفاته في الفلسفة والمنطق .

٥ — كتبه في التصوف والأخلاق .

٦ — كتبه في العقيدة .

٧ — كتاب الاقتصاد ومنهجه في البحث .

٨ — كتابته للخواص في كتاب المضنون .

٩ — إلجام العوام والعودة إلى منهج السلف .

١٠ — خلاصة الفصل .

*

الفصل الرابع

مؤلفات الغزالي

تمهيد : أسباب الاضطراب في حصر مؤلفات الغزالي :—

خلف أبو حامد الغزالي تراثا ضخما من المؤلفات ، أحصاها بعض الباحثين (١) وأوصل عددها إلى أربعمائة وسبع وخمسين مؤلفا ، شملت أكثر علوم عصره ، مثل : الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، والمنطق ، والأخلاق ، والتصوف ، كما تناولت الردود المختلفة على كثير من الفرق والمذاهب — دينية كانت أو فلسفية ، إسلامية أو غير إسلامية .

وقد بالغ البعض في إحصاء مؤلفات الغزالي ، فقد روى عن التقليبي — شيخ النووي — قوله : "أحصيت كتب الغزالي التي صنفها ، ووزعت على عمره ، فخص كل يوم أربعة كراريس "(٢) .

---

(١) مؤلفات الغزالي : لعبد الرحمن بدوي ط٢ / ١٩٧٧م — وكالة المطبوعات بالكويت .
وقد وضع المؤلف هذا الثبت المفصل الذي يعتبر مرجعا شاملا لكل ما نسب إلى الغزالي من مؤلفات و مصنفات و مخطوطات ، بتكليف من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر وقد قدم هذا الثبت خدمة جليلة للثقافة الإسلامية والمعرفة الإنسانية .

(٢) د/ الشرباصي " كتب الغزالي " ١٣٤—١٤٤ .

ولا شــك أن هذه المبالغة ترجع إلى عدة أسباب :—

١ — بعض المتتبعين لمصنفات الغزالى لم يفرق بين ما يمكن أن يسمى كتابا ، و بين الرسائل الصغيرة التى لا تتعدى صفحة أو صفحتين ، أو عدة صفحات (١) .

٢ — كثير من كتب الغزالى انفصلت فصولها ، وطبعت على أنها كتب مستقلة ، والغزالى نفسه قد ضم رسائل إلى كتبه مثل : " الرسالة القدسية " التي جعلها من بعد قسما من ربع العبادات في كتاب الإحياء .

٣ — بعض مؤلفات الغزالى يحمل أكثر من عنوان (٢) ، مما أوقع الباحثين فى التكرار .

٤ — نسبت كتب لأبي حامد ليست من تأليفه ، بسبب الخلط بينه و بين غيره ممن لقب بالغزالى (٣) .

---

(١) مثل رسائله الى : أبى الفتح أحمد بن سلامة الدمى بالموصل " السبكى : ٤/١١٢ " والتى تقع في أربع صفحات . ورسالة إلى الوزير السعيد نظام الملك والتي تقع في صفحة واحدة ورسالة الأقطاب التي ذكرها السبكى تحت رقم ٤٥ . وغيرها .

(٢) مثل كتاب " المستظهرى فى الرد على الباطنية " : ذكره السبكى بنفس العنوان في طبقاته : ٤/١١٦ ، وذكره الغزالى فى المنقذ : المستظهرى ، وذكره ابن العماد " الرد على الباطنية " ٤/١٣ .

(٣) ممن لقب بالغزالى : أحمد بن محمد — عم الغزالى ، وقيل : عم أبيه — المعروف بالغزالى الكبير ، و منهم : أخوه " أبو الفتوح أحمد بن محمد بن محمد الغزالى " الفقيه الشافعي ، والواعظ المشهور ، وقد ألف هذا الأخير عدة كتب هى :

===

٥ — تناول كثير من المعلقين كتب الغزالى بالاختصار، أو الشرح ،فجاء مَنْ بعدهم ونسبوها إلى الغزالى .

٦ — استغل الكثيرون اسم الغزالى ،فألفوا الكتب ، ونسبوها إليه ،لأغراض في أنفسهم،ومنها كتب السحر والتنجيم والطلاسم .

لذلك وقع المحققون (١) لمؤلفات الغزالى فى كثير من المشاكل والعقبات عندما تعرضوا لإحصائها ، وترتيبها وفقا لتاريخ تأليفها ، وسلكوا فى ذلك مناهج عدة ، كان أدقها وأصحها الاستناد إلى إشارات الغزالى نفسه ، فقد دأب على أن يُحيل إلى كتبه السابقة ، وعلى ذكر ما سيكتبه من مؤلفات لاحقة .

وعلى ضوء هذا المعيار أمكن تقسيم مؤلفات الغزالى إلى عدة مجموعات :

=== "سوانح العشاق " و " المجالس الغزالية " و "التوحيد وإثبات الصفات " و " الذخيرة فى علم البصيرة " و " سر الأسرار في كشف الأنوار " و " بوارق الإلماع " وكلها نسبت خطأ إلى أبي حامد .

(١) بدأ البحث في مؤلفات الغزالى في منتصف القرن التاسع عشر على يد فريق من المستشرقين : جوشه ، مكدونالد ،جولدتسهر، جيردنر ، ماسينيون ، بلاثيوس ، مونتجمرى وت. راجع د .بدوى ص٩-١١.

أ — المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها إلى الغزالي : وعددها اثنان وسبعون مؤلفا ، بما في ذلك الرسائل الصغيرة .

ب — مؤلفات مشكوك في نسبتها إليه : وعددها ثلاثة وعشرون كتابا .

جـ — مؤلفات يترجح أنها ليست للغزالي : وعددها اثنان وثلاثون كتابا ، معظمها في الطلاسم والسحر والعلوم المستورة .

د — أقسام من كتب الغزالي أفردت على أنها كتب مستقلة ، وكتب وردت بعناوين مغايرة : وعددها سبعة وتسعون كتابا .

هـ — كتب منحولة : وعددها تسعة وأربعون كتابا .

و — مخطوطات موجودة في المكتبات ، ومنسوبة إلى الغزالي : وعددها سبعة وسبعون مخطوطا (١) .

هذا وفي إمكاننا أن نقسم كتب الغزالي المقطوع بصحتها في " ٧٢ " كتابا إلى مجموعات وفقا للعلوم التي بحثت فيها ، مع مراعاة الترتيب الزمني (٢) :ـ

---

(١) راجع فهرسة كتاب " مؤلفات الغزالي " د / بدوي .

(٢) سنقتصر على ذكر أشهرها ، على أن نذكرها إجمالا ، أما كتب العقيدة فنحاول التعريف بها على سبيل الإيجاز . ويلاحظ صعوبة التصنيف على هذا المنهج ، نظرا لأن الغزالي يكتب في موضوعات عديدة في المؤلف الواحد . لذا سنراعي السمة البارزة في المؤلف .

أولا — في الفقه والأصول :—

١ — التعليقة في فروع المذهب : وهي مذكرات ونقول ، أخذها الغزالى عن شيخه أبى نصر الإسماعيلي — وقد سبقت الإشارة اليها في الفصل الثاني (١) .

٢ — المنخول في علم الأصول : وقد ذكره "ابن خلكان" (٢) بالحاء المهملة . وقد ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وكان متأثرا فيه بآرائه .

٣ — البسيط في الفروع : وقد سار فيه على نهج إمام الحرمين في كتابه " نهاية المطلب في دراية المذهب " وقد ذكره الغزالى في كتابه : " جواهر القرآن " (٣) مع كتبه "الوسيط" و "الوجيز" و " خلاصة المختصر" .

٤ — "الوسيط المحيط بآثار البسيط : وهو ملخص من البسيط ، وزاد فيه بعض الأمور أخذها من كتاب "الإبانة" للفورانى (٤) .

٥ — "الوجيز" فى الفقه الشافعي . وقد عنى بهذا الكتاب خاصة كثير من الشراح أمثال " عبد الكريم القزوينى " (ت ٦٢٣ هـ) فى كتابه "فتح العزيز" و "أسعد العجلى" (ت ٦٠٠ هـ) فى "شرح إبهام الوجيز والوسيط" .

---

(١) راجع طبقات السبكى : ١٠٣/٤ .
(٢) الوفيات : ٣٥٤/٣ (ط القاهرة ١٣٤٨ هـ)
(٣) ص ٢٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٣ م .
(٤) ابن العماد : ١٢/٤ "شذرات الذهب" .

٦ ـ " شفاء الغليل في القياس والتعليل " : وقد ذكره الغزالي في كتاب " المستصفى "(١)، كما ذكره في كتاب " محك النظر "(٢) .

٧ ـ " فتاوى الغزالي " : ويشمل مجموعة من فتاوى الغزالي أفتى بها في أوقات متفرقة ، ويشمل مائة وتسعين مسئلة(٣)، أشهرها فتواه ليوسف بن تاشفين في جواز عزل الروءسا العصاة .

٨ ـ " غور الدور في المسئلة السريجية " : ويشمل الفتاوى التي رجع عنها ، ورد فيها على ابن سريج في الطلاق .

٩ ـ " تهذيب الأصول " : وهو كتاب ضخم في علم الأصول يميل إلى الاستقصاء والاستكثار ـ على حد تعبير الغزالي ـ(٤)

١٠ ـ " المستصفى من علم الأصول " : وهو كتاب يميل فيه الغزالي إلى التوسط بين الإخلال والإملال ـ كما يقول في مقدمته (٥) ، ويذكر ابن خلكان أنه فرغ من تصنيفه في السادس من المحرم سنة ٥٠٣ هـ(٦) .

---

(١) ٧٨/٢ القاهرة سنة ١٩٣٧م .

(٢) ص ٩١ الطبعة الأولى بالقاهرة ـ المطبعة الأدبية .

(٣) شذرات الذهب : ١٢/٤ .

(٤) ذكره الغزالي في " المستصفى " ٣/١ القاهرة سنة ١٩٣٧م .

(٥) المستصفى : للغزالي ٣/١ .

(٦) الوفيات : ٣٥٤/٣ .

ثانيا — فى الفلسفة والمنطق :—

١ — "مقاصد الفلاسفة" وقد أسماه السبكى : "المقاصد فى بيان اعتقاد الأوائل" ثم قال : "وهو مقاصد الفلاسفة"(١)، وقد ألفه الغزالى سنة ٤٨٨ هـ وترجم إلى اللاتينية ، والأسبانية، والعبرية . ويبحث الكتاب فى المنطق والإلهيات ، والطبيعيات . ولم يتعرض أبو حامد فيه بالطعن ، وإنما التزم نقل الآراء ، مرجئاً نقده إلى كتاب "التهافت" وقد صرح بذلك فى مقدمة المقاصد (٢)، وفى آخر الكتاب(٣).

٢ — تهافت الفلاسفة : وقد أشار إليه الغزالى فى "المنقذ"(٤) و "جواهر القرآن"(٥). وفي هذا الكتاب ينقد أبو حامد الفلاسفة ،ويتناول أبحاثا فى علم الكلام. وهذا لا يتنافى مع اعتبار "كتاب التهافت" من الكتب التي عالجت مسائل علم الكلام علاجا دقيقا ، وموفقا فى الوقت نفسه"(٦) . وقد كان هذا الكتاب بحق أول معول يوجه إلى الأفكار الفلسفية ، وظلت أفكاره سائدة إلى أن جاء ابن رشد (٥٢٠ — ٥٩٥ هـ) فنقده في كتاب "تهافت التهافت" . وقد ترجم التهافت إلى اللاتينية والفرنسية .

---

(١) طبقات الشافعية : ٤/١١٦.

(٢) مقاصد الفلاسفة : ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

(٣) مقاصد الفلاسفة : ص ٣٢٠.

(٤) ص ٩٤ : طبعة دمشق ١٩٣٤م.

(٥) انظر : ص ٢١

(٦) مقدمة د/ سليمان دنيا لتهافت الفلاسفة ص ٧٠ الطبعة الخامسة دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٢م.

٣ — " معيار العلم في المنطق " : وقد ذكره السبكي بعنوان " معيار النظر " وقد أشار اليه الغزالي في كتابه " ميزان العمل "(١) وفي " محك النظر "(٢) . كما ذكره في كثير من كتبه .

٤ — " محك النظر في المنطق " : وقد أشار إليه الغزالي في كتبه " الاقتصاد في الاعتقاد "(٣) و " فيصل التفرقة "(٤) و " جواهر القرآن "(٥) وغيرها .

٥ — " المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال " وقد ألفه الغزالي بعد أن تولى التدريس بنظامية نيسابور بعد أن بلغ الخمسين . ويؤرخ فيه لحياته الفكرية ، ولهذا الكتاب أهمية بالغة لكل الباحثين عن الغزالي ، وسيكون مصدرنا الأساسي في موضوع " الشك " وتطور حياته الفكرية .
وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية والفرنسية عدة مرات ، كما ترجم إلى التركية والهولندية .

ثالثا — في التصوف والمواعظ والأخلاق :—

١ — " ميزان العمل " ويذكر فيه الغزالي السعادة التي لا تنال إلا بالعلم والعمل ، ويبين شرف العمل والعلم والتعليم . وقد أشار إليه في كتابه " معيار العلم "(٦) .

---

(١) ص ٣ ، ٢٨ القاهرة سنة ١٣٢٧هـ .
(٢) أنظر : ص ١٣٣ .
(٣) راجع : ص ١١ .
(٤) ص ٦٨ القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ
(٥) ص ٢١
(٦) معيار العلم : ص ٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٢٧م .

٢ — "إحياء علوم الدين" وقد أحال اليه الغزالي في معظم كتبه . بدأ تأليفه في القدس سنة ٤٨٩ هـ . ويعتبر أوسع كتبه انتشارا ورواجا . وقد مزج فيه بين الفقه والتصوف ، والسنة بأسلوب سهل مما جعل الناس يقبلون عليه ، ويبالغون في الثناء عليه . بالرغم من المآخذ الكثيرة التي وجهت إليه . وقد تناول الإحياء بالشرح والتعليق كثير من المحققين ما بين مدافع وناقد ، نخص منهم بالذكر شيخ الإسلام ابن تيمية الذى كتب نقده تحت عنوان "قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل "(١) .

كما تناوله بالتلخيص كثير من العلماء ، منهم أخوه أحمد في كتابه "لباب إحياء علوم الدين" وابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) في كتابه "منهاج القاصدين" .

وقد ترجم الإحياء إلى اللغات الألمانية ،والأسبانية ، والفارسية ،والتركية ، والأردية . ومما أخذ على الإحياء الميل إلى المبالغة في الزهد والأخلاقيات ، وذكر القصص التي تحتاج إلى تحقيق ونظر ، وفوق هذا وذاك الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة (٢) . أما موضوعات الاحياء فقد بوبها أبو حامد في أقسام أربعة :—

---

(١) مخطوط بدار الكتب المصرية ذكره د / بدوى في كتابه "مؤلفات الغزالي" ص ١١٤ تحت رقم ٢٥٩ مجاميع ت .

(٢) خرّج زين الدين العراقي (ت ٨٠٦ هـ) أحاديث الإحياء في كتابه :

===

أطلق على القسم الأول : ربع العبادات .

والقسم الثاني : ربع العادات .

والقسم الثالث : ربع المهلكات .

والقسم الرابع : ربع المنجيات .(١)

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على كتاب الإحياء بقوله :

" وكلام الغزالي في الإحياء غالبه جيد ، لكن فيه مواد فاسدة : مادة فلسفية ، ومادة كلامية ، ومادة من ترّهات الصوفية ، ومادة من الأحاديث الموضوعة ، وتناقض المقالات في الصفات . فانه قد يكفر في أحد الصفات بالمقالة ، التي ينصرها في المصنف الآخر . وإذا صنف على طريقة طائفة غلب عليه مذهبها "(٢) .

=== " المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الاحياء من الأخبار " وثبت من خلاله أن الغزالي يستشهد أحيانا بأحاديث من الضعيف ، والشاذ ، والمنكر ، والموضوع . وقد اعترف الغزالي نفسه بأن بضاعته في الحديث مزجاة — على حد تعبيره — ولعل هذا هو السر في أنه عكف في سني حياته الأخيرة على قراءة كتب الصحاح " .

(١) يراجع في تفصيل ذلك " احياء علوم الدين " طبعة دار المعرفة ببيروت (بدون تاريخ) توزيع دار الباز للنشر بمكة المكرمة .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٦/٥٥ الطبعة الثانية — الرباط سنة ١٤٠١هـ .

٣ — " بداية الهداية " . وهو مختصر فى الموعظة ، ذكر فيه ما لا بد منه للعامة من المكلفين : من العادات والعبادات. وقد طبع عدة طبعات(١) . وله عدة ملخصات(٢) . وقد ترجم إلى الانجليزية والألمانية .

٤ — " كيمياء السعادة " : وقد ألفه الغزالي بالفارسية ، وأشار إليه في " المنقذ "(٣) ويتضمن الكتاب نفس الأقسام الأربعة لكتاب الأحياء ، ومن ثم يعتبر ترجمة موجزة له ، وقد طبع بالفارسية والعربية عدة طبعات ، كما ترجم إلى التركية والإنجليزية .

٥ — " أيها الولد " : ألفه الغزالي بالفارسية تحت عنوان " نصيحة التلميذ " ، وعرب بعنوان " أيها الولد "(٤) ويسمى أيضا " الرسالة الولدية " ، وله عدة شروح و مختصرات ، و ترجم إلى الألمانية والفرنسية والتركية .

---

(١) راجع " بداية النهاية " طبعة بولاق بالقاهرة ١٢٩١ هـ ، ١٣٠٩ هـ وطبعة مشروحة لمحمد النواوى الجارى سنة ١٣٠٨ هـ.

(٢) راجع " الكفاية " لعبد القادر بن أحمد الفقيه (ت سنة ٩٨٢ هـ) طبعة القاهرة سنة ١٢٩٦ هـ و " مراقى العبودية " لمحمد النواوى الحاوى المكى القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .

(٣) المنقذ : ص ١٥٥ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .

(٤) راجع " أيها الولد " ضمن مجموعة " الجواهر الغوالى من رسائل الغزالى " طبعة ثانية سنة ١٣٥٣ هـ القاهرة .

٦ ـــ " نصيحة الملوك " وقد ألفه بالفارسية ، وترجم إلى العربية (١) بعدة عناوين ، منها " التبر المسبوك في نصيحة الملوك " و " خريدة السلوك في نصيحة الملوك " .

٧ ـــ " الرسالة اللدنية " وقد ترجمت إلى الإنجليزية (٢) .

٨ ـــ " مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار " (٣) : وقد ترجم إلى العبرية والإنجليزية . ويتحدث في هذا الكتاب عن الأنوار الإلهية على ضوء الآيات والأخبار التي تتحدث عن نور الله تعالى .

٩ ـــ " الإملاء في إشكالات الإحياء " : ويجيب فيه الغزالي على ما انتقد عليه في الإحياء ويسمى أيضا " الإملاء على كشف الإحياء " (٤) .

١٠ ـــ " أسرار معاملات الدين " ذكره الغزالي في كتاب " منهاج العابدين " وأوضح أنه وضعه لبيان آفات القلب وعلاجه ووصفه بأنه " كتاب مستقل بنفسه ، عظيم الفائدة ، ولا ينتفع به إلا فحولُ العلماء الراسخون في العلم " (٥) .

---

(١) ترجمه إلى العربية : علي بن مبارك بن موهوب (ت ٥٩٥ هـ) .
(٢) راجع " الرسالة اللدنية " طبعة محي الدين صبري : بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .
(٣) راجع " مشكاة الأنوار " ضمن مجموعة القصور العوالي : تحقيق مصطفى أبو العلا جـ ٢ ط ٢ سنة ١٣٩٠ هـ القاهرة .
(٤) راجع هامش الإحياء طبعة صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م .
(٥) " منهاج العابدين " ص ٣٢ مطبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٣٧ هـ .

رابعا — في العقيدة :

١ — " المستظهرى فى الرد على الباطنية " : وقد ذكره الغزالى فى " المنقذ "(١) و " جواهر القرآن "(٢) ويسمى أيضا " فضائح الباطنية " .

وقد نسبه الغزالى إلى الخليفة " المستظهر " ت سنة ٤٨٧ هـ — الذى كلفه بوضعه . ويشتمل الكتاب على عشرة أبواب : تدور حول تاريخهم ، وبيان معتقداتهم ، ثم يتصدى للرد عليهم ،وأخيرا يبين شروط الإمامة ووظائفها (٣) .

٢ — " حجة الحق " فى الرد على الباطنية (٤) .

٣ — " قواصم الباطنية " فى الرد عليهم كذلك (٥) .

٤ — " الاقتصاد في الاعتقاد " : وقد ذكر الغزالي في مقدمته أنه ينهج إلى الموقف الوسط بين العقل والتقليد ،والتوفيق بين النقل والعقل ، ثم مهد للكتاب بأربعة تمهيدات فى بيان أهمية علم الكلام ، وأنه ليس لجميع الناس ،وأنه فرض كفاية ،

---

(١) المنقذ : ص ١١٨ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م .

(٢) جواهر القرآن : ص ٢١ .

(٣) يراجع تفصيل ذلك فى " فضائح الباطنية " تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ، ط. القاهرة سنة ١٩٦٤م ، توزيع مؤسسة دار الكتب الثقافية بالكويت .

(٤) ذكره الغزالي فى " جواهر القرآن " ص ٢١ .

(٥) ذكره في " القسطاس المستقيم " ص ٥٨ طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

كما أوضح المنهج الذى سلكه ، ثم ذكر مقاصده وغاياته في أربعة أقطاب :
في ذات الله ، وفي صفاته ، وفي أفعاله ، ثم في النبوات ، والسمعيات (١) .

ويعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الغزالي في العقيدة ، ويمثل آراءه في إحدى مراحل حياته الفكرية — ومن ثم سنتناول ما احتوى عليه في قسم الإلهيات بالتحليل والعرض والنقد في صلب هذه الرسالة — بمشيئة الله تعالى — .

٥ — " الرسالة القدسية في قواعد العقائد " وتسمى كذلك " قواعد العقائد " وقد سبق أن أشرنا اليها ، وذكرنا أنه بدأ تأليفها في القدس ، وقد ضمت إلى كتاب " إحياء علوم الدين " لكنها مع ذلك ظلت تفرد بالطبع والتحقيق . وقد أشار اليها الغزالى (٢) وتسمى " الرسالة الوعظية " .

٦ — " المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى " :
وقد تناول الغزالى في هذا الكتاب في أبواب ثلاثة — أطلق عليها الفنون — معنى الاسم والتسمية ، واختلاف مفهوم الأسماء المتقاربة ، والمعاني المتعددة للاسم الواحد ، ثم

---

(١) يراجع تفصيل ذلك في " الاقتصاد في الاعتقاد " تحقيق محمد مصطفى أبو العلا — نشر مكتبة الجندى القاهرة سنة ١٩٧٢م .

(٢) أشار إليها في " رسالته إلى أبي الفتح أحمد بن سلامة " ضمن مجموعة " الجواهر الغوالى القاهرة سنة ١٣٤٣هـ .

بسط شرح أسماء الله التسعة والتسعين ، ثم تعرض لرأى الفلاسفة والمعتزلة فى أسماء الله ، وفي الباب الأخير تعرض للتوقيف وعدمه في أسماء الله ، وهل هي توقيفية أم تجوز بطريق العقل ؟ (١)

٧ — " جواهر القرآن " : أشار اليه الغزالى فى " المستصفى ". (٢) ويتضمن هذا الكتاب آيات من القرآن الكريم وردت في ذات الله وصفاته وأفعاله ، أطلق عليها الغزالى " الجواهر " ومجموعها ٧٦٣ آية . وتمثل القسم العلمى للكتاب ، ثم ذكر فى القسم الثانى (العملى) ٧٤١ آية في بيان الصراط المستقيم والحث عليه . وليس الكتاب تفسيرا للقرآن ، بل هو بيان لسره ومقاصده وغاياته الاعتقادية والعملية ، ومن ثم وضعناه فى قسم العقيدة (٣) .

٨ — " الأربعين فى أصول الدين " وهو عبارة عن القسم الثانى الذى أشرنا اليه في جواهر القرآن غير أنه قد أفرد بالطبع بناء على توجيه من الغزالى نفسه فى مقدمته : " وهو كتاب مستقل لمن أراد أن يكتبه مفردا " وقد سميناه " كتاب الأربعين (٤) فى أصول الدين ". وقد علل الغزالى لهذه التسمية بقوله : " فيشتمل قسم اللواحق على أربعة أقسام : المعارف ، والأعمال الظاهرة ، والأخلاق المذمومة ، والأخلاق المحمودة ، وكل قسم يتشعب إلى عشرة أصول ، فهذه أربعون (٥) ".

---

(١) يراجع فى تفصيل ذلك " المقصد الأسنى " تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، نشر مكتبة الجندى القاهرة سنة ١٩٦٨م .

(٢) المستصفى : ١/٣ .

(٣) يراجع مضمون الكتاب فى " جواهر القرآن ودرره " طبعة المطبعة التجارية القاهرة سنة ١٩٣٣م .

(٤) المرجع السابق : المقدمة .

(٥) مقدمة المصدر السابق .

٩ — " المضنون به على غير أهله " : وقد أهداه أبو حامد لأخيه أحمد . وقد تكلم فيه عن مسائل للخاصة ، لا يحسن عرضها على غيرهم ، كما يتضمن تلميحات وإشارات إلى رموز لا يعرفها إلا أهلها .

ويتكون الكتاب من أربعة أركان ذكرها الغزالي في المقدمة بعد أن أهدى كتابه : — الركن الأول : في معرفة الربوبية ، والثاني : في معرفة الملائكة ، والثالث : في حقائق المعجزات ، والرابع : في معرفة ما بعد الموت (١) .

ومع أن هذا الكتاب قد أنكر نسبته إلى الغزالي طائفة من العلماء منهم : ابن الصلاح (٢) ، كما نقل عنه السبكي : " وذكر ابن الصلاح أن كتاب " المضنون " المنسوب إليه — يعني الغزالي — معاذ الله أن يكون له ، فقد اشتمل المضنون على التصريح بقدم العالم ، ونفى العلم القديم بالجزئيات ، ونفى الصفات " (٣) . إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية يثبت صحة نسبته إلى الغزالي في كتابه " نقض المنطق " فيقول : " وتجد أبا حامد الغزالي — مع أن له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول ، وغير

---

(١) راجع تفصيل ذلك في كتاب " المضنون على غير أهله " ضمن مجموعة القصور العوالي ٢/١٢٤ — ١٥٣ .

(٢) أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بهى الدين بن الصلاح الشهرزوري : مفتي الشام ومحدثها (ت سنة ٦٤٣ هـ) .

(٣) طبقات الشافعية : ٤/١٣١ .

ذلك ، مع الزهد والعبادة ، وحسن القصد ، وتبحره في العلوم الإسلامية أكثر من أولئك — يعني ابن سينا والرازى وغيرهما — يذكر في كتابه "الأربعين" ونحوه كتابه "المضنون به على غير أهله" فإذا طلبت ذلك الكتاب ، واعتقدت فيه أسرار الحقائق ، وغاية المطالب ، وجدته قول الصابئة المتفلسفة بعينه "(١) .

ثم يقول : " فقد كان طائفة أخرى من العلماء يكذبون ثبوته عنه ، وأما أهل الخبرة به وبحاله (يعني الغزالي) فيعلمون أن هذا كله كلامه ، لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضا "(٢) .

ويرى الدكتور سليمان دنيا أن ما في هذا الكتاب يعبر عن رأى الغزالي ، الذى اهتدى إليه بعد خروجه من مرحلة الشك ، ووصوله إلى مرحلة التصوف ، عندما انكشفت له بعض الحقائق . كما يقرر — بناء على نصوص أوردها الغزالي — أن هذه الحقائق لا يصح أن يصرح بها إلا للخاصة(٣) .

---

(١) نقض المنطق : لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة ، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع ، تصحيح : محمد حامد الفقي : مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٥١م : ص ٥٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٥ .

(٣) تهافت الفلاسفة : تحقيق د / سليمان دنيا : ص ٦٧ .

١٠ — "المضنون به على أهله" وقد أشار إليه الغزالى فى نهاية كتابه السابق مخاطبا أخاه "وسأهدى إليك من بعد أن وفقني الله تعالى علقا مضنونا آخر اسمه "المضنون به على أهله" أحق وأولى من هذا المصنف"(١) . وقد أطلق عليه ابن طفيل : "النفخ والتسوية"(٢) كما أطلق عليه "الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية" .

ويتضمن هذا الكتاب أبحاثا موجزة عن التسوية ونفخ الروح ، وتعلق الروح بالبدن ، ومنع الرسول من إفشاء حقيقة الروح ، وخلق الله الأرواح قبل الأجساد ، وحد القلم والروح (٣) .

١١ — "القسطاس المستقيم" : وقد أشار إليه الغزالى فى "المنقذ" وقال عنه : "وهو كتاب مستقل بنفسه ، ومقصوده بيان ميزان العلوم ، وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم"(٤)

---

(١) "المضنون به على غير أهله" مصدر سابق ص ١٥٣ .

(٢) "حيي بن يقظان" لابن طفيل ، طبعة القاهرة سنة ١٨٩٧م .
ابن طفيل : أبو بكر محمد بن عبدالملك القيسيّ . ولد بآسن بولاية غرناطة الأندلسية في أوائل القرن الثاني عشر الميلادى (القرن السادس الهجرى) وتوفى فى مراكش سنة ١١٨٥ هـ
" تاريخ فلاسفة الإسلام / مصدر سابق ص ٩٧ " .

(٣) راجع تفصيل ذلك فى "المضنون الصغير" ضمن مجموعة القصور العوالى : ٢/١٦٩ — ١٨٦ .

(٤) المنقذ : ص ١١٨ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م .

ويدور البحث فيه في صورة حوار بين الغزالي وبين رجل من أهل التعليم (الباطنية) (١) ، وقد استطاع أن يوفق فيه بين العلم والدين . وقد ترجم الكتاب إلى العبرية ، والفرنسية .

١٢ — " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة " : ذكره الغزالي في " المنقذ " (٢) ، وكان سبب تأليفه هذا الكتاب انتشار ظاهرة التكفير " فإذا الأشعرى يكفر المعتزلى " (٣)

من أجل ذلك حاول الغزالي في هذا الكتاب أن يضع حدا فاصلا بين الإسلام والكفر .

١٣ — " إلجام العوام عن علم الكلام " : وقد ذكر بعنوان " رسالة في مذهب أهل السلف " ، كما ورد بعنوان " كتاب الوظائف " .

ويعبر هذا الكتاب عن آراء الغزالي النهائية في علم الكلام ، ولعله آخر كتاب ألفه حيث أتم تأليفه في أوائل جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ (٤) . وهو نفس الشهر الذى توفى فيه أبو حامد .

---

(١) راجع تفاصيل الكتاب في " القسطاس المستقيم " ضمن مجموعة الجواهر الغوالى طبع محي الدين الكردى ، القاهرة سنة ١٩٣٤م .

(٢) المنقذ : ص ٩٧ ، المصدر السابق .

(٣) راجع في تفصيل ذلك " فيصل التفرقة " ص ١٣٢ تحقيق د/سليمان دنيا ط١ ، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٣١م .

(٤) راجع " مؤلفات الغزالي " د/ بدوى ، مصدر سابق ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

ويتضمن الكتاب موضوعات موجزة تدور حول العقيدة ، والوظائف الواجبة على العوام ، وقد أحصاها في سبع : التقديس ، الإيمان ، الاعتراف بالعجز ، السكوت عن السؤال ، الإمساك عن التصرف في ألفاظ واردة ، الكف بعد الامساك ، التسليم لأهل المعرفة . تناول فيه قضايا : التأويل ، والقياس ، والتفريع ، والدليل على معرفة الخالق ، وعلى صدق الرسول ، واليوم الآخر (١) .

وفي هذا الكتاب رجع أبو حامد عن كثير من آرائه ، منتصرا لمنهج السلف ، فيقول : "ان السلف في طول عصرهم ، إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش ، والتفسير والتأويل ، والتعرض لمثل هذه الأمور ، بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم فيه . فلو كان ذلك من الدين ، أو كان من مدارك الأحكام وعلم الدين ، لأقبلوا عليه ليلا ونهارا ، ودعوا إليه أولادهم وأهليهم ، فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه "(٢)

---

(١) يراجع تفصيل ذلك في " إلجام العوام عن علم الكلام " ضمن مجموعة القصور العوالي ٢/ ٦١—١٢٠ .

(٢) إلجام العوام : مجموعة القصور العوالي : ٢/ ٩٥ .

وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ذلك بقوله :

" وهذا أبو حامد الغزالي — مع فرط ذكائه وتألهه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف — ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف والحيرة ، ويحيل في آخر أمره على طريقة الكشف ، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث ، وصنف إلجام العوام عن علم الكلام "(١) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٤/٧٢ .
راجع أيضا نفس هذا النص في " موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول " : ١/٩١ .

من هذا العرض لمؤلفات الغزالي ، والذى حاولنا فيه إعطاء صورة موجزة عن تراثه ، يتبين مايلي :

١ — غطت مؤلفات الغزالي معظم علوم عصره، وخاصة الفقه والأصول والعقيدة ، كما أنه تناول علم الكلام، والفلسفة، والمنطق ، والتصوف ، والأخلاق .

٢ — تمثل مصنفات الغزالي المراحل الفكرية ، حيث بدأ بالفقه والأصول ، ثم ثنّى بعلم الكلام ، ثم الفلسفة ، وأخيرا التصوف .

٣ — لم يكن من الصعب أن ترتب هذه المؤلفات ترتيبا زمنيا ، لأن الغزالي كان يشير دائما إلى مؤلفاته السابقة ، ويحيل إليها ، كما يذكر ما هو بصدد تأليفه .

٤ — تناول الكثيرون كتبه بالشرح ، والاختصار ، والنقد . كما فصلت أبواب وأجزاء من كتبه ، وأفردت في كتب مستقلة .

٥ — كان الغزالي يجمع في مؤلفاته خليطا من العلوم في الكتاب الواحد ، مما سبب صعوبة في تصنيفها . فلجأنا إلى الحكم على المؤلّف بالصبغة العامة له .

٦ — ما زال كثير من كتب الغزالي في حاجة إلى تحقيق علمي متكامل ، فبعضها لم يحقق ، وبعضها حقق تحقيقا هشّا ، ونشر في طبعات رديئة ، وبعضها حقق تحقيقا علميا دقيقا . ونسجل هنا لأستاذنا الدكتور سليمان دنيا دوره الرائد في الاهتمام بهذه المؤلفات، وتحقيقها بكل دقة وتمكن .

٧ — تميز الغزالي بتنظيم مؤلفاته وتنسيقها ، فهو حريص على أن يذكر خطته في المقدمة ، وعلى التبويب ، والتفصيل ، ويذكر المسائل بترتيب منطقي دقيق ، ويختم بالنتائج والغايات .

٨ — تميزت مؤلفاته بأنها نتاج دراسة واعية عميقة ، معتمدة على أصول ومصادر .

٩ — أسلوب الغزالي يتميز بالسهولة والبساطة ، والبعد عن التعقيد ، غير أنه يكثر من التشبيهات والتمثيل ، وقد يلح في ذلك كثيرا . كما أن أسلوبه خطابي في معظم الأحيان .

١٠ — يؤخذ على مؤلفات الغزالي أنها لا تعتمد على السنة الصحيحة في الاستشهاد والاستدلال ، مما عرضه لكثير من النقد والطعن .

١١ — يبدو التعارض واضحا في مؤلفاته ، وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى أطواره الفكرية .

١٢ — على الرغم من شطحات الغزالي الصوفية في بعض كتبه ، إلا أن بعض مؤلفاته في نهاية حياته يوضح عودته في كثير من آرائه إلى منهج السلف .

الفصل الخامس

الشك عند الغزالي

(تطور حياته الفكرية)

١ — تعارض آراء الغزالي وسببه .

٢ — الغزالي لم يشك في الغايات وإنما شك في الوسائل .

٣ — الشكاك في عصر الغزالي وما قبله .

٤ — الغزالي حدد البداية والغاية من شكه .

٥ — الشك في التقليد .

٦ — الشك في الحواس .

٧ — الشك في العقل .

٨ — موقفه من علم الكلام والشك فيه .

٩ — موقف الغزالي من الفلسفة .

١٠ — الغزالي والباطنية (مذهب التعليم) .

١١ — الغزالي والتصوف .

١٢ — الطريق التي لم يسلكها الغزالي .

١٣ — خلاصة الفصل .

*

الفصل الخامس

الشك عند الغزالي

"حياته الفكرية وتطورها"

تمهيد : السبب في تعارض آراء الغزالي :

بعد أن استعرضنا مؤلفات أبي حامد اتضح لنا - بعد الوقوف على ترتيبها الزمني - أنها تمثل بحق التطور الفكرى في حياته : فقد بدأ فقيها شافعيا ، ثم متكلما أشعريا ، ثم دارسا للفلسفة ، فناقدا لها ، ثم انتهى متصوفا .

واذا كان الغزالى قد تميز بالتقلب فى الرأى ، والتناقض في بعض الأحيان ، فان ذلك يرجع فى الواقع إلى التحولات الفكرية ، التي أسلمته من منهج إلى منهج ، ومن طريق إلى آخرى - على ما سنوضحه في الباب الثاني بمشيئة الله تعالى - .

وهذه ظاهرة أراها طبيعية بالنسبة لمفكر لا يستقر على حال ، ولا يركن إلى قرار ، ولا تطمئن نفسه إلى مبدأ ، حتى ينتقل منه إلى آخر . وأحب أن أشير إلى حقيقة هامة ، أسجلها إحقاقا للحق ، والتزاما بأمانة البحث العلمى ، وهي أن أبا حامد لم يشك أبدا فى وجود الله - سبحانه وتعالى - ولا في رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - ولا فى اليوم الآخر . ولم أعثر في دراستي على كلمة واحدة تدل على شكه في هذه الأصول .

صحيح أن الغزالى قد أخطأ في بعض نظرياته ، وأنه لم يختر الطريق الصحيح من مبدأ الأمر ، وإنما اختار الطريق الشائك الوعر

الذى أسلمه إلى الحيرة والتناقض والشك .

الشك في الوسائل الموصلة إلى المعرفة :ـ

لم يشك الغزالي إذاً في الغايات والمقاصد ، وإنما تشكك في الوسائل الموصّلة إلى المعرفة ، وأوصله هذا التشكك إلى الشك في التقليد ، ثم الشك في الحواس ،ومنه إلى الشك في العقل ، ثم في علم الكلام ، ثم في الفلسفة . فلم تنطلق رحلة الشك في نفسه من فراغ أو إلحاد ، كما حدث لغيره من الشكاك ،(١)

---

(١) كان الشك ظاهرة خطيرة ظهرت في عصر الغزالي وقبله ،نتيجة طغيان النزعة العقلية من ناحية ، وتعدد الفرق والمذاهب من ناحية أخرى . ومن أشهر الشكاك "أبو العلاء المعرى" الذى شك في الأديان والعقائد ، بل وشك في الإله ،والبعث والعقاب والثواب ، يقول المعرى في لزومياته منكرا للأديان: "اللزوميات : ٢/ ٣٢ دار صادر ـ بيروت سنة ١٩٦١م" :

والعقل يعجب والشرائع كلها * خبر يقلّد ، لم يقسه قائس

ويقول متشككا في الاله : "اللزميات" : ٢/ ١٠٥" :

وأما الاله فأمر لستُ مُدْركَه * فاحذر لجيلك فوق الأرض أسخاطا

ويقول في البعث : "اللزميات : ٢/ ٢٩٢" :

ولا بعث يُرجَى للثواب وما * سمعتُ في ذاك دعوى مبطلٍ هزلا

وكيف للجسم أن يُدعَى إلى * رغدٍ من بعد مارُمّ في الغبراء أوأزلا

ومن الشكاك في عصر الغزالي : الهمذاني : أبو المعالى عبدالله ابن على الميانجي (٤٩٢ ـ ٥٢٥ هـ) يقول في "زبدة الحقائق ص ٦ تحقيق عفيف عسيران طبعة جامعة طهران" :

" وقد كنت على شفا حفرة من النار لولا أن الله أنقذني منها ـ بفضله وكرمه ـ وكان السبب في ذلك أني كنت أطالع كتب الكلام ، فلم أظفر منها بمقصودى ،وتشوشت على قواعد المذاهب ،حتى تردّيت في ورطات الخ ".

وإنما انطلقت من مبدأ التطلع إلى المعرفة ، والرغبة فى الوصول إلى الحق . ومن هنا فإن البحث في تطوره الفكرى يقتضى تتبع هذه المراحل ، للوصول إلى المقدمات والأسباب التى حولته من مرحلة إلى أخرى ، حتى وصل في النهاية إلى الطمأنينة والاستقرار .

وكان الدافع له إلى البحث عن الحقيقة كثرة الاختلاف ، وتعدد الفرق ، وتنوع المذاهب التي بلبلت الأفكار ، وحيرت العقول . فأى هذه الفرق على الحق ، وأيها على الباطل ؟ إن كل فريق يزعم أنه على الصواب ، وأنه الناجى ، ومن عداه فمصيره الى الهلاك ، و " كل حزب بما لديهم فرحون "(١) . وقد أخبر الصادق المصدق — صلوات الله وسلامه عليه — بأن المسلمين سيتفرقون ، ولن يكون منهم على الحق إلا فرقة واحدة : " ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة "(٢) .

عن هذه الفرقة الناجية كان منطلق البحث عند الغزالى ، فوضع نصب عينيه هذا الهدف يريد أن يصل إليه ، وكان إذ ذاك لم يبلغ العشرين عاما بعد ، واقتحم أبو حامد لجة هذا البحر

---

(١) سورة الروم : الآية ٣٢ ، وسورة المؤمنون : الآية ٥٣ .

(٢) ورد هذا الحديث في الجامع الصغير بالنص الآتى : " افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة " .
ورواه أبو داود والترمذى والنسائي وابن ماجة عن أبي هريرة .

المصيق " أتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين مُحق ومُبطل ، ومتسنّن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيّته (١) ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريّته (٢) ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته "(٣) .

وكما حدد الغزالي نقطة البداية ، حدد كذلك الغاية التي يريد أن يحققها ، وهي الوصول إلى مرحلة اليقين الذى لا يخالطه أدنى ريب ، ولا يزعزعه أقوى تحدٍّ مهما بلغ " فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريْب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه — مثلا — من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ،

---

(١) البطانة : في الأصل السريرة ، ويقصد بها هنا : العقيدة الباطنة .

(٢) الظاهرية : هم أتباع " داود الظاهرى " الذين يأخذون بظاهر النص ، دون تكلف التأويل .

(٣) المنقذ من الضلال : تحقيق صليبا وعياد الطبعة التاسعة سنة ١٩٨٠م : ص ٧٩ ، ٨٠ .

لم يُورث ذلك شكا وإنكارا .. ولم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته : فلا "(١) .

أولا ـ الشك في التقليد :

رأى الغزالي أن الناس يأخذون الدين تقليدا عن الآباء والأجداد عن طريق التلقين والممارسة ، ثم يتحول التلقين إلى عقائد راسخة ، يدافعون عنها ، و يتعصبون لها ، وقرأ حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ "كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يُهوّدانه ، و يُنصّرانه ، ويُمجّسانه "(٢) .

من هذا المنطلق الديني ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه من المنطلق العقلي الناشيء عن تعدد الفرق ـ بدأ الغزالي رحلته ، فأخذ يبحث عن هذه الفطرة الأصلية في الإنسان "فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليدات الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات"(٣) .

---

(١) المنقذ : ص ٨٢ .
(٢) جزء من حديث استشهد به الغزالي ، وبقيته "كمثل البهيمة تنتج البهيمة ، هل ترى فيها جدعاء ؟ " (أخرجه البخاري في صحيحه) .
(٣) المنقذ : ص ٨١ ـ ٨٢ .

لكننا نتساءل : هل نبذ أبو حامد التقليد حقا على سبيل الإطلاق ؟

الحقّ أنه نبذه بالنسبة إلى نفسه على الأقل ، لكنه رأى التقليد كافيا بالنسبة إلى طائفة من عباد الله آمنوا بالله ورسوله ، واشتغلوا بعبادة أو صناعة . فهؤلاء يجب أن يُتركوا وشأنهم — إن

أمثال هؤلاء لا يصلح لهم الجدال والمناظرة ، ومن يحاول إخراجهم عن تقليدهم كمثل من يغذى الطفل الرضيع باللحم .

" فمن أطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز ، وأمكنه من تناوله فقد أهلكه ، وكذلك العوام يجب زجرهم و منعهم ، وضربهم بالدرّة — كما كان يفعل عمر — رضي الله عنه — بكل من سأل عن الآيات المتشابهات "(١) .

إنما الواجب إرشادهم إلى فعل ما أمر الله به ، واجتناب ما نهى عنه ، ويكفيهم ذلك فحسب . " ويقال لهم : اشتغلوا بالتقوى ، فما أمركم الله تعالى به فافعلوه ، وما نهاكم عنه فاجتنبوه ، وما سمعتم شيئا من ذلك — يعني الأمور المتشابهة — فاسكتوا ، وقولوا آمنا وصدقنا ، وما أوتينا من العلم إلا قليلا ، وليس هذا من جملة ما أوتيناه "(٢) .

---

(١) ،(٢) : إلجام العوام : مجموعة القصور العوالي : ٢/ ٧٠

راجع أيضا : مقدمة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد .

ثانيا — الشك في الحـواس :

والغزالي ينشد الوصول إلى المعرفة اليقينيـة ، فهل يملك من الوسائل ما يوصله إلى هذا الهدف ؟ لقد نظر أولا إلى الحواس ، وفي مقدمتها حاسة البصر ، فوجـد أنها تخدعـه فيما تنقله إليه مـن صور المحسوسات ، فالعين ترى الظل ثابتا ، مع أنه متحرك ، وتـرى الكوكب صغيرا ، مع أنه قد يكون أكبر من حجم الأرض ، وينتهي بـه التشكك في الحواس إلى الشك فيها ، فيعلن ألا أمان في الركـون إليها للوصول إلى المعرفة : " فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا "(١) .

ثالثا — الشك في العقل :

ويُسلمه الشك في الحواس إلى التشكك في العقل ، فيتحـول من المحسوسات إلى المعقولات والأوليّـات ، وما دام العقل قـد شكك في الحواس ، فلتشكّك الحـواس بدورها في العقل ، ويدور في نفس أبي حامد حوار طريف بينه وبين الحواس في صورة تساؤلات عـدّة : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ ألا يمكن أن يكون وراء العقل حاكم آخر يكذّبـه في حكمه كما كذب العقل الحواس ؟ أما ترى في منامك أمورا تعتقد ثباتها ، ثم إذا بـك تفزع من نومك فتعلم ألا ثبات لهذه المعتقدات ؟ ألا يجوز أن تطـرأ عليك حال تكون نسبتها إلى يقظتـك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ؟

---

(١) المنقذ : ص ٨٤ .

قد يكون الموت هو تلك الحال التي تجعلك تحكم على كل معتقداتك بعدم الثبات في حياتك. أولم يقل الرسول — صلى الله عليه وسلم — "الناس نيام، فاذا ماتوا انتبهوا"(١). ومن يدرى، لعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة؟ ففيها تنكشف الحقائق ويقال للانسان "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"(٢).

وهنا يدخل أبو حامد أخطر مراحل الشك، إذ يصل إلى عدم الوثوق بالعقل نفسه، وكيف يستطيع دفع هذا الشك، وهو في حاجة إلى دليل، والدليل في حاجة إلى أوليات، ومقدمات مسلّمة عقلية. أولم يفقد الثقة بالعقل، وبالتالي في مدركاته؟

ويدخل أبو حامد في أزمته النفسية الحادة "فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة(٣)، بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال"(٤).

---

(١) جاء في حاشية المنقذ تعليقا على هذا الحديث: ص٨٦، مايلي: حديث غير صحيح، وقد جاء في "أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب" لمحمد الحوت أن هذه حكمة وليست حديثا، ونسبها الى على بن أبي طالب — كرم الله وجهه —

(٢) سورة (قٓ): الآية ٢٢.

(٣) يطلق لفظ "السوفسطائيين" على أولئك الذين انعدمت لديهم حقائق الأشياء فلا ثبات لحق مّا، لأن الحق في نظرهم نسبي.

(٤) المنقذ: ص ٨٦.

وهنا نتساءل : كيف شفي أبو حامد من هذا المرض العضال ؟
لقد عاد مرة أخرى إلى العقل ومسلماته ، ولم يكن له دخل في هذه العودة إلى حظيرة العقل ، وإنما كان ذلك بفضل من الله ورحمة ، لا بتركيب دليل ، أو بترتيب كلام :

"بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى — الواسعة "(١) .

وأرى أن عودة أبي حامد إلى العقل ، إنما كانت بإرشاد الله إياه إلى ضرورة الرجوع إلى الأوليات ، وأن هذا النور الذي شفي به إنما هو هداية من الله إلى ترك الكف عن طلبها ، فعاد إليها بعد أن كان محجما عنها .

موقف الغزالي من العقل بعد الشك :—

وبعودته إلى الأوليات عاد إلى العقل أكثر وثوقا به من ذي قبل ، وأعرف بقيمته وفضله ، فهو منبع العلم ، وأساس المعرفة ، وهو الوسيلة إلى تعلم الدين ، الذي تتحقق به سعادة الدنيا والآخرة .

ويقدم الغزالي الشواهد في التدليل على مكانة العقل في فصل كامل (٢) من فصول الإحياء ، ألم يقل الله للعقل " وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم عليّ منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ،

---

(١) المنقذ : ص ٨٦ ، ٨٧ .
(٢) راجع الإحياء : الفصل السابع ١/ ٨٩ — طبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ هـ — ١٩٣٩ م .

وبك أثيب ، وبك أعاقب "(١) ؟

وبعودته إلى العقل عاد اهتمامه بالحواس ، فهي أدوات ضرورية للمعرفة ، ولكنها ليست حاكمة ، بل خادمة ، عن طريقها تنطلق المدركات الحسية ، لا إلى العقل مباشرة ، وإنما بواسطة المُخيِّلة المودعة في مقدمة الرأس .

" اذ تجتمع أخبار المحسوسات عندها ، وتجرى إلى القوة الحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ مجرى الخازن لهذا البريد ، وتجرى الحواس الخمس مجرى جواسيسه ، فيوكل كل واحد منها بأخبار صقيع من الأصقاع ، فيوكل العين بعالم الألوان ، والسمع بعالم الأصوات ، والشم بعالم الروائح ، وكذلك سائرها" (٢)

وبذلك تمت المصالحة بين أبي حامد والعقل والحواس من جهة ، وبين العقل والحواس من جهة أخرى . ومع عودة الغزالي إلى تقديره واحترامه للعقل إلا أنه وقف به عند حدّ معيّن .

فحين يصطدم العقل بالدين ، نراه يخضع العقل للدين ، وليس الدين للعقل ، ولولا ذلك لسلك سلوك المعتزلة . وليس أدل على ذلك من رفضه لقانون الارتباط بين السبب والمسبب الذى يعتبره العقل أمرا بدهيا ، فوجود النار مثلا يؤدى إلى احتراق القطن ،

---

(١) حديث " أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل الخ " أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة ، وأبي نعيم عن عائشة باسنادين ضعيفين .

(٢) إحياء علوم الدين : ٣ / ٩ .

ذلك أمر يعتبره الغزالي شرطا وليس سببا ، وخالق الإحراق إنما هو الله تعالى ، فيجوز — عند الغزالى — أن تقترب النار من القطن ، دون أن يؤدى ذلك إلى الاحتراق ، كما يجوز أن يتحول القطن إلى رماد ، دون أن تمسه النار .

" فلنعيّن مثالا واحدا ، وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار . فإنا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه "(١) — يعني الفلاسفة — .

ومع أن هذا الكلام يبدو غير منطقي في نظر الكثيرين ، إلا أننا نذكره مثالا على أن أبا حامد يُخضع العقل للدين ، فلم يدفعه إلى نفى الرابطة السببية سوى شيء واحد ، هو إثبات المعجزات للرسل — عليهم الصلاة والسلام — ألم يُلقَ الخليل إبراهيم في النار ، ومع ذلك كانت بردا وسلاما ؟

والعقل في نظر أبي حامد قادر على أن يجول في كل الميادين ، المنطقية والكلامية والسياسية والطبيعية ، ما عدا علما واحدا لا يصل فيه دائما إلى مرحلة اليقين ، فإذا كان حكم العقل فى شتى الميادين برهانا ، فهو في ميدان الإلهيات ظنى تخميني في أغلب الأحيان .

---

(١) تهافت الفلاسفة : د / سليمان دنيا مسألة (١٧) ص ٢٣٩ .
يراجع كتاب مفهوم السببية عند الغزالى : أبو يعرب المرزوقي ط١ تونس سنة ١٩٧٨م .
وراجع أيضا : قانون السببية عند الغزالي : للدكتور عبد الصبور مرزوق .

"أما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلٰهيات ، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحدّ الذي ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقل عن الوهميات والحسيات بالعقليات المحضة "(١) .

يعنى هذا الكلام أن في إمكانية العقل أن يصل إلى اليقين في الإلهيات ؛ بل إنه ليصرح فى" مشكاة الأنوار " بأنه قادر على أن يبسط معرفته على عالم الملكوت ، وعلى العرش ، والكرسى " العقل يتصرف فى العرش والكرسى ، وما وراء حجب السموات ، وفى الملأ الأعلى والملكوت ، كتصرفه في عالمه الخاص به و مملكته القريبة "(٢) .

و بالرغم من هذه المبالغة فى توسيع نطاق سلطان العقل ؛ إلا أننا نجد أبا حامد يتناقض مع نفسه حين يحدّ من هذا السلطان ، و يقصره على معرفة صدق النبي — صلى الله عليه وسلم — " و يكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي ، و يفهمك موارد إشارته ، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ، ولازم الاتباع ، فلم تسلم إلا به ، والسلام "(٣) .

ويؤكد الغزالي نفس هذا الرأى في نهاية كتاب " المنقذ من الضلال " .

---

(١) معيار العلم : للغزالى ص٢٤٧ تحقيق د/سليمان دنيا دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦١م .

(٢) مشكاة الأنوار : مجموعة القصور العوالى : ٢/ ٨ .

(٣) إحياء علوم الدين : ١/ ٩٤ طبعة الحلبي سنة ١٩٣٩م .

وكأني به كلما أطلق للعقل العنان ، عاد ليكبح جماحه ، ويوقفه عند حده . "وإنما فائدة العقل وتصرفه — أن عرّفنا ذلك ، وشهد للنبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درك ما يُدرك بعين النبوة — أن يأخذ بأيدينا ، ويُسلّمنا إليها تسليمَ العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى المتحيّرين إلى الأطباء المشفقين . فإلى هنا مجرى العقل ومخطاه ، وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا عن تفهّم ما يلقيه الطبيب إليه "(١) .

رابعا — الشك في علم الكلام :

ويسيطر أبو حامد على أدوات الإدراك ، وأدوات المعرفة ؛ فيواصل رحلته الشاقة في بحره العميق ، غير هيّاب ولا وجل . وينحصر أنواع الباحثين عن الحق عنده في أربع فرق : المتكلمين ، والفلاسفة ، والباطنية ، والصوفية ، فليبحث عن الحق لدى هؤلاء بعد أن قطع صلته تماما بالتقليد " فان شذّ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته "(٢) .

ويعكف أبو حامد على دراسة علم الكلام ، فيحيط به علما ، ويصنف فيه ما شاء له أن يصنف ، ولكنه يرى في النهاية أن المتكلمين قد حادوا عن الطريق القويم ، فهم — وإن أحسنوا النيّة في الوصول إلى غايتهم من الذّب عن العقيدة أمام خصومهم من المبتدعة —

---

(١) المنقذ : ص ١٥٣ .

(٢) المنقذ : ص ٨٩ ، ٩٠ .

إلا أن وسيلتهم إلى هذه الغاية كانت خاطئة ، فقد اعتمدوا في دفاعهم على مقدمات تسلموها من خصومهم ، وركزوا جهودهم على استخراج متناقضات الخصوم ، وإفحامهم بنفس المسلّمات التي التزموا بها ، وحتى عندما اتجهوا إلى البحث عن الحقائق المجردة ، وجدوا أنفسهم يخوضون في متاهات الجواهر والأعراض وأحكامها ، ومن ثم لم يبلغوا الغاية القصوى من النجاح في تحقيق غاياتهم . وقد يكون أسلوبهم قد نجح لدى البعض ، إلا أن المقصود أن يقنع الجميع ، وأنا منهم " فلم يكن الكلام في حقي كافيا ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا .. فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينتفع به مريض ، ويستضر به آخر "(١) .

وقد أكد الغزالي رأيه هذا في علم الكلام في معرض المقارنة بين أدلة القرآن ، وأدلة المتكلمين ، فقال " فأدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع ، والرجل القوي . وسائر الأدلة — يعني أدلة المتكلمين — كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ، ويمرضون بها أخرى ، ولا ينتفع بها الصبيان أصلا "(٢) .

ويوسع أبو حامد دائرة الضرر الذي يحيق بالناس من جراء آراء المتكلمين فيقول " وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من تنقير وسؤال ، وتوجيه إشكال ، ثم اشتغال بحلّه ، فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر ، فهو الذي ينبغي أن يُتوقى . والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة ، وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون ، وفشت صناعة الكلام "(٣) .

---

(١) المنقذ : ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) إلجام العوام : ص ٨٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٨ ، ٨٩ .

ومن عجيب أن أبا حامد يرى أن المتكلمين مقلدون ، وأن التقليد من أسباب فشلهم "واضطرهم إلى تسليمها — يعني المقدمات التي أخذوها عن خصومهم — إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار"(١) .

وأفهم من هذه العبارة أن هناك وجه شبه بين تقليد المتكلمين وتقليد العوام ، من ناحية أنهم قد اتخذوا عقيدتهم من السماع والتقليد . فالعقيدة راسخة في نفوسهم قبل أن يخوضوا في علم الكلام إلا أنهم يختلفون عن العوام في أنهم لم يستكينوا إلى التقليد ، وإنما اشتغلوا بأساليب الجدل التي تعلموها من الفلسفة ، فضموا إلى تقليدهم العقائدي تقليدا آخر للفلاسفة ، فهم مقلدون في العقيدة والدليل (٢) .

خامسا — موقف الغزالي من الفلسفة :

لئن كان أبو حامد متكلما ، فإنه لم يكن بعيدا عن الفلسفة ، ذلك لأن الفلسفة في عصره ، قد امتزجت بفنون الفكر من أدب وسياسة وتاريخ ، ومختلف العلوم بأقدار متفاوتة ، وبدا ذلك بصورة أوضح في علم الكلام الذي اعتمد إلى حد كبير على المنطق الأرسطي ، كما تأثرت مذاهب المتكلمين في الإلهيات بالفلاسفة الإلهيين اليونانيين

---

(١) المنقذ من الضلال : ص ٩٢ .

(٢) يؤكد ما ذكرناه هنا ما ذهبنا إليه في الباب الثاني من رجوع الغزالي عن بعض آرائه الكلامية وميله في نهاية حياته إلى الاتجاه السلفي .

الذين انتقلت آراؤهم إلى الفكر الإسلامي عن طريق الكندى ، والفارابي ، وابن سينا (١) ، وغيرهم .

لذا فقد اقتحم أبو حامد ميدان الفلسفة مسلحا بكثير من الآراء الفلسفية ، عن طريق اشتغاله بعلم الكلام ، فخاض غمارها خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور — على حد تعبيره — وبعد أن عكف على دراستها دراسة فاحصة متأنية خرج بالنتائج الآتية (٢) :—

١ — صنف الفلاسفة إلى ثلاثة أصناف رئيسية : الدهريين ، والطبيعيين ، والإلهيين :

أ — فالدهريون : قد أنكروا وجود الصانع ، وزعموا أن العالم قد وجد بدون صانع : الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كان كذلك ، وسيظل كذلك إلى الأبد .

ب — الطبيعيون : وهؤلاء قد درسوا الحيوان والنبات ، والتشريح ، فوقفوا على قدرة الصانع وحكمته ، فاعترفوا بوجود الصانع ، إلا أنهم أنكروا البعث ، ظنًّا منهم أنه لا يعقل إعادة المعدوم ، وبالتالي أنكروا الجنة والنار ، والحساب ، والثواب والعقاب . وكلا الفريقين من الزنادقة .

جـ — الإلهيون : ويمثلهم فريق من متأخرى فلاسفة اليونان : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو (٣) وهؤلاء قد ردوا على

---

(١) سبقت الترجمة لهؤلاء الفلاسفة في علم الفلسفة في معرض الكلام عن الحياة العلمية — الفصل الأول .

(٢) المنقذ من الضلال : ص ٩٦ — ١١٦ بتصرف .

(٣) سبقت ترجمة هؤلاء في " الحياة العلمية " في معرض الحديث عن علم الفلسفة — الفصل الأول .

سابقيهم ، كما رد أرسطو على سقراط وأفلاطون دون تقصير .
غير أنه استبقى الكثير من كفرهم ، ومن ثم وجب تكفيره ،
و تكفير من شايعه من الفلاسفة الإسلاميين أمثال : الفارابي وابن
سينا اللذين قاما بالقسط الأكبر في نقل فلسفة أرسطو .

٢ — حصر الغزالي ما صح نقله عن أرسطو في ثلاثة أقسام :

أ — ما يجب التكفير به : وذلك في ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : إنكارهم حشر الأجساد ، ومثوبتها ومعاقبتها ،
وادّعاؤهم أن ذلك قاصر على الأرواح المجردة فحسب .

المسألة الثانية : قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون
الجزئيات .

المسألة الثالثة : قولهم بقدم العالم وأزليته .

(اوتضليلهم به)
ب — ما يجب التبديع به : وحصره في سبع عشرة مسألة
ذكرها في كتاب " التهافت " ، وكلها تتعلق بالإلهيات (١) .

---

(١) ذكر الغزالي في " تهافت الفلاسفة " عشرين مسألة أخذها على
الفلاسفة — نقلا عن الفارابي وابن سينا — ذكرنا ثلاثا منها —
نقلا عن " المنقذ من الضلال " أما المسائل السبع عشرة فهي :
إبطال مذهبهم في أبدية العالم — تلبيسهم في قولهم : إن الله
صانع العالم ، وإن العالم صنعه — تعجيزهم في إثبات الصانع —
تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين — إبطال مذهبهم
في نفي الصفات — قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس
والفصل — قولهم : إن الأول موجود بسيط بلا ماهية — تعجيزهم
عن بيان أن الأول ليس بجسم — القول بالدهر ونفي الصانع لازم
لهم — تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره — تعجيزهم
عن القول بأنه يعلم ذاته — قولهم : إن السماء حيوان متحرك —

جـ ــ ما لا يجب إنكاره أصلا : كالرياضيات : من حساب ،وهندسة، وعلم الهيئة . والمنطقيات : من أدلة ، ومقاييس ، ومقدمات ، وبراهين ، وحدود ، وتصورات ، وتصديقات . وكذلك السياسيات ، التي ترجع إلى الكتب المنزلة ،والحكم المأثورة ، والأخلاقيات التي أخذوها عن الصوفية ،الذين لا يخلو عصر من وجودهم .

فعلوم الفلاسفة تلك ليست موضع إنكار . لأن إنكارها مظهر من مظاهر الجهل ،يؤدى إلى سوء الاعتقاد في عقل المنكر ، بل إلى الشك في عقيدته التي يدين بها . وفي نفس الوقت ، فإن ثمة آفة خطيرة في قبولها ، لا تقل شأنا عن آفة ردها ، ذلك لأن من قبلها قد يقبل فيرها من مبادئهم الفاسدة التي امتزجت بهذه القوانين الصحيحة ، توصلا إلى ترويجها ، واستدراج ضعاف العقول وتصيدهم عن طريقها .

٣ ــ ويخلص أبو حامد من هذا كله إلى وجوب زجر العوام عن قراءة الفلسفة ، تماما كما يجب زجر من لا يحسن السباحة عن مزالق الشطوط ، وزجر الصبيان عن مس الحيات . أما الراسخون في العلم فلا يرى الغزالي بأسا من وقوفهم على

== بالإرادة ــ إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء ــ قولهم إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات ــ قولهم باستحالة خرق العادات ــ قولهم ــ إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض ــ قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
" راجع تفصيل ذلك في " تهافت الفلاسفة " بتحقيق د/ سليمان دنيا ص ٨٦ ، ٨٧ .

آراء الفلاسفة ،ولكنه يشترط لذلك شرطا ،وهو ألا يكون في مواجهة ضعاف العقول من العامة ، خشية الاقتداء بهم " وكما يجب على المعزّم أن لا يمس الحية بين يدى ولده الطفل إذا علم أنه سيقتدى به ، ويظن أنه مثله . بل يجب عليه أن يحذره منه ، بأن يحذر هو فى نفسه ، ولا يمسها بين يديه ، فكذلك يجب على العالم الراسخ "(١) .

وإذا كان هذا هو رأى الغزالي في الفلسفة ، وما يجب على العلماء الراسخين ، فلماذا لم يطبق هذا الرأى على نفسه عندما ألف كتابه " مقاصد الفلاسفة " فساهم بذلك — عن حسن قصد — في الترويج للفلسفة ، و نشر مبادئ الفلاسفة ؟ لم يفعل كما يجب أن يفعل المعزم ،وانطلق يلعب بالحية على ملأ من الخلق جميعا !

صحيح أن الغزالى قد رد على الفلاسفة بكتاب " التهافت " ، لكنه رد عليهم بطريقتهم ، وكأنه واحد منهم ، وكان منهجه في الرد هو منهج المتكلمين الذين فقد الثقة بهم ، كما وأن مقدماته التي ذكرها في التهافت ، وبيانه لسبب وضع الكتاب يوحيان بأنه سيقوض صرح الفلسفة على رؤوس أصحابها ، ولكنه يخرج في النهاية — بعد أن يهبط بالمسائل العشرين الى ثلاث مسائل هي مكمن الكفر — بخاتمة متواضعة هادئة تقول : "أما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، و مذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذى صرح به المعتزلة فى التولد ،

---

(١) المنقذ من الضلال : ص ١١٥ .

وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام ، إلا هذه الأصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضا ، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث "(١) .

ومهما يكن من شيء ، فقد تركت الفلسفة بصماتها في نفس أبي حامد ، وظهر هذا واضحا في كتاباته ، حتى في مراحله الفكرية الأخيرة ، أوليست الفلسفة والصوفية وعلم الكلام تدور في فلك واحد ، وهو الإلهيات ، وما وراء الطبيعة ؟ ونكاد نردد ما قاله أخص أصحاب الغزالي " القاضي أبو بكر بن العربي "(٢) :

" شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر "(٣) .

ومن أجل تأثر الغزالي بالفلسفة ، وظهور ذلك في معظم مؤلفاته قال عنه " ابن الصلاح "(٤) ـ نقلا عن شيخ الإسلام ابن تيمية ، فيما رآه بخطه ـ " أبو حامد كثر القول فيه ومنه . فأما هذه الكتب ، فلا يلتفت إليها ، وأما الرجل فيسكت عنه ، ويفوض أمره إلى الله "(٥) .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٣٠٩ .

(٢) راجع ترجمته في " تلاميذ الغزالي " تحت رقم ١٢ ـ الفصل الثالث .

(٣) نقد المنطق : للامام ابن تيمية ص ٥٦ مصدر سابق .

(٤) أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بهي الدين بن الصلاح الشهرزوري ، مفتي الشام ومحدثها (ت سنة ٦٤٣ هـ) .

(٥) نقد المنطق : ص ٥٥ .

وقد نلتمس العذر لأبي حامد في أنه ليس من السهل على مفكر قضى أعواما في دراسة وتقصي وتصنيف الفلسفة بعض أساليبها . وقد دخل الرجل ميدان الفلسفة متظاهرا بأنه يبحث عن الحقيقة ؛ ولكنه في الواقع كان يحمل معول الهدم لها — كما صرح بذلك كثيرا في التهافت — "والحق أنه طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنة قاضية ، وكاد يكون نصيبها في الغرب كذلك لو لم تلق في ابن رشد حاميا لها ، لقد أحياها بعد مرور قرن من الزمان " (١) .

ولعل حسن النية هذا في محاولة تقويض صرح الفلسفة ، هو الذى دعا شيخ الإسلام إلى القول معلقا على كلام ابن الصلاح — الآنف الذكر — في ورع بالغ :—

" فلا يقدم الإنسان على إثبات ذلك — يعني ذكره بالسوء — في حقّ معيّن إلا ببصيرة ، لا سيما مع كثرة الإحسان ، والعلم الصحيح ، والعمل الصالح ، والقصد الحسن "(٢) .

سادسا — الغزالي والباطنية (مذهب التعليم) (٣) :

وبعد أن فرغ أبو حامد من الفلسفة ، وزيّف منها ما زيف ، وقبل منها ما قبل ، ووصل إلى العلم بأنها غير وافية بغرضه ، لأن العقل

---

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفي جمعة ص ٧٢ ، مصدر سابق .

(٢) نقد المنطق : للإمام ابن تيمية ص ٥٥ وقد وردت عبارة "على إثبات ذلك " التى ذكرناها بعبارة "على انتفاء ذلك" ، وصححها المحقق ، وهو ما نميل إليه بدورنا .

(٣) يسمى هذا المذهب "الباطنية" نسبة للقول بأن للقرآن باطن وظاهر ، وعلم الباطن — كما سبق بيانه — قاصر على الإمام

==

لا يمكن أن يستقل بتلبية جميع المطالب ، وليس في استطاعته حل جميع المعضلات(١) ، اتجه إلى البحث عن الحقيقة لدى التعليمية الذين انتشرت تعاليمهم ، واستفحل خطرهم ، ولا سيما بعد أن ركزوا جهودهم على الدعوة للإمام المعصوم ، وقد انضم إلى هذا الدافع أمر حازم من حضرة الخلافة (٢) بتصنيف كتاب يكشف عن مبادئهم . فاتجه أبو حامد إلى كتبهم ، وانكب على دراستها ، وتقرير حجتها ، حتى اتهم بأنه خدم مبادئهم وأباطيلهم من حيث لا يشعر .

ولكن الغزالي يبرر موقفه هذا بأن تقرير الشبهات أمر واجب إذا انتشرت ، واستفحل خطرها ، بشرط ألا يتكلف المتصدى للرد شبهة لم يتكلفوها ، وأن يقرن هذا التقرير برد حاسم يعتمد على البرهان والدليل :

« والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان »(٣) .

=== المعصوم من آل البيت ، كما يسمى "الإسماعيلية" نسبة إلى "إسماعيل بن جعفر الصادق" وقد يطلق عليهم "القرامطة" و "المزدكية" و "الملحدة" وقد بدأ هذا المذهب دينيا محضا ، ثم اختلط بكلام الفلاسفة ، فألفوا كتبهم على نهجهم . ثم أخذت هذه الفرقة الطابع السياسى ، ونادوا بفكرة الإمام المعصوم ، مما دعا الوزير "نظام الملك" إلى مقاومتهم فكريا أيام الخليفة المستظهر ، فدعا الغزالي إلى التصدى لآرائهم فألف في ذلك عدة كتب ورسائل أشرنا اليها في مؤلفات الغزالي (راجع الملل والنحل للشهرستاني ، والفرق بين الفرق للبغدادى للمزيد من الايضاح ص ٢٦٠ وما بعدها) .

(١) يعتبر بعض مؤرخي الفلسفة أن هذه مرحلة جديدة فى فكر الغزالي لأنه بعد ذلك اتجه اتجاها آخر شأنه شأن الفلاسفة الإسلاميين الذين يحاولون التوفيق بين العقل والشرع . راجع : تاريخ الفلاسفة : محمد لطفي جمعة ص ٧٦ .

(٢) المنقذ من الضلال : ١١٧ — ١٢٩ بتصرف

(٣) المصدر السابق : ص ١١٩ .

١ — وقد تصدى الغزالي في "المنقذ" للرد على دعويين رئيسيتين لهم حول الإمام المعصوم :
الدعوى الأولى : الحاجة إلى التعليم والمعلم . الثانية : أن هذا المعلم يجب أن يكون معصوما . وقد سلّم هاتين الدعويين ، واعترف بالحاجة إلى التعليم ، وإلى المعلم المعصوم ، الذي هو النبي محمد — صلى الله عليه وسلم — دون غيره . فقد علّم الدعاة ، وأكمل التعليم "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي" (١) . وبما أن التعليم قد كمل ، فلا ضرر من موت الإمام أو غيبته . فإذا عرض أمر لم يسمع من المعصوم بنص صريح من كتاب أو سنة فلا بأس من اللجوء إلى الاجتهاد ، تماما كما فعل معاذ بن جبل — رضي الله عنه — وقد أقرّه الرسول — صلى الله عليه وسلم — على ذلك (٢) . ذلك لأنه لا يمكن الرجوع إلى الإمام في الوقائع غير المتناهية خاصة إذا بعدت الشقة ، ولو فعل المفتى ذلك في كل كبيرة وصغيرة لمات المستفتى قبل أن يعود . ومثل المجتهد كمثل من أشكلت عليه القبلة ، لا يمكن أن يعود إلى الإمام ليسأله عنها ، وإلا لفات وقت الصلاة .

---

(١) سورة المائدة : الآية ٣ .
(٢) معاذ بن جبل : صحابي جليل (ت سنة ١٧ هـ) وقد بعثه الرسول معلما ، وقاضيا إلى اليمن ، وسأله الرسول : "بم تقضي يا معاذ ؟ فقال : بما في كتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : بما في سنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو . فقال رسول الله : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله".

كما رد الغزالي عليهم فى " المستظهرى " و " حجة الحق " و " قواصم الباطنية " و " القسطاس المستقيم " (١) .

٢ — وفي " المستظهرى " أو فضائح الباطنية ، يؤكد الغزالي على ضرورة التعلم من الإمام المعصوم ، وليس ثمة إمام معصوم سوى نبي موحى إليه من الله تعالى ، فلا عصمة لغير الأنبياء ؛ بل انه ليعمم هذا الحكم على شتى العلوم فيقول :—

" وإنما يختلف الناس في المقدمات ، لأن الفطرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات ، بل لا بد من تعلمها من الأفاضل ، وذلك الفاضل لا بد أن يكون تعلم أكثرها ، أو استأثر باستنباط بعضها ، وهكذا حتى ينتهى الأمر إلى معلم معصوم ، هو نبي موحى إليه من جهة الله تعالى ، هكذا تكون العلوم كلها " (٢) .

ولا شك أن أبا حامد يقصد بذلك العلوم النقلية المستمدة من الشرع . أما العلوم العقلية والنظرية ، ففي رأيه أنها أخذت فى مبدأ الأمر من المعلم المعصوم ، إلى أن استقرت في نفوس الخلق ، فأصبحوا بذلك مستغنين عن ذلك المعلم ، ويضرب الغزالي مثلا بعلم الحساب : " ولكن بعد إفاضة الله علم الحساب فيما بين الخلق ، استغنى في تعلمه عن معلم معصوم ، فكذلك العلوم العقلية النظرية ، ولا فرق " (٣) .

---

(١) أشرت الى هذه الكتب في مؤلفات الغزالي في العقيدة تحت الأرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ١١ على التوالى — راجع الفصل الرابع .

(٢) و (٣) فضائح الباطنية : للغزالي تحقيق د / عبد الرحمن بدوى ص ١١٤ .

٣ — وفي "القسطاس المستقيم" ومن وراء السطور نلمس أن "الإمام المعصوم" في نظر الباطنية — وخاصة العوام منهم الذين انساقوا وراء زعمائهم — كان بمثابة الخشبة التي يتعلقون بها وسط الخلافات والمذاهب العقلية، خوفا من ألا يجدوا في النظر والبحث ما يجدوه في تقليد الإمام والأخذ عنه من أسان واستقرار. وفي حوار يدور بين أبي حامد والباطنية — في شخص أحد أفرادها — يبين الخطأ في تعلم الحقائق من إنسان غائب لا يراه، وقد يكون أقل منه علما. فإذا بالتعليمي يقاطعه قائلا:

" إنه وإن لم يكن رآه، فانه كالليث قد عرفه من آثاره، فقد أخبرته عنه أمه العجوز قبل موتها، التي لا يشك بصحة كلامها، وحدثه بأفعاله مولاه، الذى في قلعة الموت، الرجل الحسن السيرة والسريرة "(١).

فهل نجح الغزالي في إقناع الباطنية في شخص أحد أفرادها؟ إن الوزن بالميزان الذى قدمه الغزالي لم يغنه شيئا، ولم يجعله ينفك عن تقليده الأعمى، والتشبث بطوق النجاة، خوفا من الضياع في متاهات العقل وتشعباته. إذ أن التعليمي وهو يوشك أن يقتنع بخطئه، إذا به يعود إلى التمسك بمبدئه عندما يجد في موازين الغزالي صعوبة لا تجعله يأمن العثار، فيقول للغزالي:

---

(١) القسطاس المستقيم: لأبي حامد الغزالي ص ٧١، تحقيق شلحت اليسوعي سنة ١٩٥٩م ببيروت.

" لقد أكملتُ الشفاء ، وكشفتُ الغطاء ، وأيدتُ باليد البيضاء . لكن بنيتُ قصرا ، وهدمتُ مصرا . فإني أتوقع أن أتعلم منك الوزن بالميزان ، وأستغني بك وبالقرآن عن الإمام المعصوم . والآن إذا ذكرت هذه الحقائق في مداخل الغلط ، فقد آيستُ من الاستقلال به . فإني لا آمن أن أغلط لو اشتغلت بالوزن ، وقد عرفت الآن لِمَ اختلف الناس في المذاهب ؛ وذلك أنهم لم يفطنوا لهذه الدقائق كما فطنت ، فغلط بعضهم ، وأصاب بعضهم ، فإذا أقرب الطرق لي أن أعوِّل على الإمامة حتى أتخلص من هذه الدقائق "(١) .

أعتقد أن أبا حامد لو قدم له العقيدة صافية سهلة — دون تشويش أو تعقيد — لكان ذلك أدعى إلى النجاح في الإقناع .

٤ — ولما لم يجد الغزالي أذنا صاغية لدى التعليمية أنهى جولاته معهم بإبداء العجب من حالهم ، وشبه حالهم " بالمتضمخ بالنجاسة ، يتعب في طلب الماء ، حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متضمخا بالخبائث "(٢) .

وينفض يده تماما منهم " فهذه حقيقة حالهم ، فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم "(٣) . فليدعْ إذاً الباطنية وغوائلهم ، ولْيتجه إلى ميدان آخر بحثا عن الحقيقة ، بعد أن فشل في إقناعهم ، فضلا عن الاقتناع بآرائهم .

---

(١) القسطاس المستقيم ، مصدر سابق ، ص ٧٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

سابعا — الغزالي والتصوف :

نشأ الغزالي في جو مشبع بالصوفية(١) ، فكان أبوه مقبلا على مشايخها ، وكان كفيله بعد وفاة أبيه صوفيا ، وكان أخوه كذلك ، فالصوفية أحاطت به منذ ولادته حتى مماته . وقد انتشرت الصوفية في عصر السلاجقة نظرا لعدم الاستقرار السياسي من جهة ، وتنازع الفرق الإسلامية من جهة أخرى(٢) وتشجيع سلاطينهم ووزرائهم للتصوف من جهة ثالثة .

---

(١) الصوفية : قيل نسبة إلى الصوف ، لأنهم كانوا يلبسون الخشن من الثياب ، وقيل : نسبة إلى "الصّفة" موضع بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعبد فيه بعض النساك ، وقيل : نسبة إلى كلمة "صوفيا" اليونانية ومعناها الحكمة ، كما قيل : إنها من الصفاء . وقد ذكر "القشيرى" أنه مجرد لقب "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة اللغة ، ومن قال إنه مشتق من الصفاء ، أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى" وقد علق ابن خلدون على ذلك في مقدمته ص ٣٧٠ — ٣٧١ "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم في الغالب مختصون بلبسه" . ولم تعرف الصوفية في عهد الرسول ، ولا في عصر الصحابة ، وإنما ظهرت في القرن الثاني الهجرى ، وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته ص ٣٧٠ "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة" .

(٢) أدى صراع الفرق إلى الشغب واستعمال العنف والقتل ، وقد أورد ابن الاثير كثيرا من هذه الحوادث "راجع الكامل : حوادث سنوات (٤٤٣ — ٤٤٥ هـ)" .

ومن ثم لم يكن مستغربا أن يتجه أبو حامد إلى التصوف بعد أن سلك كل درب ، ونحا كل منحى .

١ — والواقع أن أبا حامد أقبل هذه المرة على ميدان عايشه منذ الصغر ، لذا أقبل عليه بهمة ونشاط :

" ثم إني لما فرغت من هذه العلوم — يعني علم الكلام والفلسفة ومذهب التعليم — أقبلت بهمتي على طريق الصوفية "(١) ، وكما هي عادته بدأ بالعلم والدراسة ، فطالع " قوت القلوب " لأبي طالب المكي (٢) ، وكتب " الحارث المحاسبي "(٣) وما تناثر

---

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٣٠

(٢) أبو طالب المكي : (ت ٣٨٨ هـ) قيل : إن رياضته الروحية كانت قاسية ، حتى إنه اقتصر في طعامه على الحشائش حتى اخضرّ جلده ، وقد زار بغداد فلم يجد قبولا ولا ترحيبا من أهلها ، وانفض عنه الناس عندما خلط في كلامه إذ قال : " ليس على المخلوقين أضر من الخالق " وقد وصف كتابه " قوت القلوب " فقيل : إنه لم يصنف مثله في دقائق الطريقة ، وامتاز كلامه فيه بالتحفظ والحيطة وجمال الأسلوب . كما ألف المكي في التوحيد .

(٣) الحارث المحاسبي : (ت سنة ٢٤٣ هـ) كان من أشهر علماء عصره ، وأغزرهم في التأليف . قيل إنه ألف في الحديث والفقه والكلام والتصوف ما يقرب من مائتي كتاب ، وكان كثير المحاسبة لنفسه ، حتى لقب بالمحاسبي .

من أخبار "الجنيد"(١) و" الشبلي "(٢) و" أبي يزيد البسطامي "(٣) وغيرهم .

٢ — وانتهت مرحلة العلم لينتقل الى مرحلة العمل ، وهي — على ما يرى أبو حامد — (٤) أكثر صعوبة ، وفرق بين أن يعرف الإنسان حد الصحة ، وأن يكون صحيحا ،وأن يعرف حد السكر ، وأن يكون سكران — على حد تعبيره — كذلك الحال بالنسبة للتصوف ، من اليسير أن يعرف حقيقة الزهد ،لكن ما أصعب أن يصبح زاهدا ، وينتقل أبو حامد من الأقوال إلى الأحوال ، التي لا تعرف بالتعلم ، وإنما بالذوق والسلوك .

---

(١) الجنيد : (ت سنة ٢٩٧هـ) ولد ونشأ في العراق ،وأصوله من نهاوند ، كان تلميذا لأبي ثور صاحب الإمام الشافعي ، والجنيد — في نظر الصوفية — أكبر علماء الآخرة على الاطلاق .

(٢) الشبلي : (٢٤٧ — ٣٣٤ هـ) ولد ونشأ ببغداد ،وهو من أصل خراساني ، وانقطع للعبادة والرياضة ، وكان له مجلس حافل بالمريدين من أتباع طريقته .

(٣) أبو يزيد البسطامي : (ت سنة ٢٦٤ هـ) كان جده مجوسيا ، ثم أسلم ،سئل : بأى شيء وجدت هذه المعرفة ؟ قال : ببطنٍ جائع ،وبدنٍ عارٍ . ومن كلامه المشهور : " لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء ،فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي ، وحفظ الحدود ، وأداء الشريعة "

(لمزيد من الإيضاح راجع الطبقات الكبرى للصوفية للشعراني) .

(٤) المنقذ من الضلال : ١٣٠ — ١٤٣ بتصرف .

ويدخل الغزالي مرحلة الأحوال متسلحا بما حصل له من إيمان يقيني بالله ورسوله ، واليوم الآخر ، وكان لا بد له أن يتخلى عن علائق الدنيا ، وأن يعرض عن الجاه والمال ، وأن يترك وظيفة التدريس لعلوم يراها غير مهمة ، ولا نافعة في طريق السعادة الأخروية . خاصة وأن باعثه على التعليم السعي وراء الجاه ، والحصول على الشهرة .

٣ — ويدخل أبو حامد مرحلة الصراع النفسي الحاد — التي أشرنا إليها في تاريخ حياته ونشأته — وتتجاذبه دواعي الإيمان ، ونوازع الشيطان ، وشهوات الدنيا ، وطرائق الآخرة . وأمام هذه الحيرة يلجأ إلى الله تعالى الذي " يجيب المضطر إذا دعاه "(١) .

٤ — ويغادر الغزالي بغداد معرضا عن الجاه والمال ، والأهل والولد والأصحاب ، متجها إلى الشام(٢) ليقيم سنتين في عزلة وخلوة ، ومجاهدة ورياضة ، لتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق . ومن دمشق يتجه إلى بيت المقدس ليواصل خلوته .

ويستمر على هذه الحال عشر سنين ، تنكشف له أمور لا تحصى ولا تستقصى .

٥ — وأخيرا تنتهي رحلة الشك ، أو رحلة البحث عن الحقيقة ، بأن يحط أبو حامد الرحال في ميدان التصوف ، حيث وجد

---

(١) جزء من الآية ٦٢ سورة النمل .
(٢) راجع ما ذكرناه في حياة الغزالي عن رحلاته إلى الشام وبيت المقدس ، والحجاز — الفصل الثاني — .

ضالته المنشودة ، الحقيقة :

" علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به "(١) .

٦ ـ ويقضى الغزالي بقية عمره في الصوفية بعد أن رضيها طريقا موصلا إلى الحقيقة ، ويؤلف في التصوف العديد من المصنفات ـ على ما ذكرنا في مؤلفات الغزالي ـ(٢) .

ثامنا ـ الطريق التي لم يسلكها الغزالي :

لقد جال أبو حامد جولات في شتى الميادين . إلا أنه أغفل ميدانا واحدا ـ على الأقل أثناء بحثه عن الحقيقة ـ وهو طريق العودة إلى كتاب الله ، وسنة رسوله ، وما عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

صحيح أنه أعلن الوصول إلى نور النبوة عن طريق التصوف . لكن

---

(١) المنقذ : ص ١٣٩ .

(٢) راجع الفصل الثالث .

نور النبوة لم يكن ليحتاج إلى سلوك الدروب الوعرة ، والمتاهات المعقدة .
فليت أبا حامد قد اختصر الطريق ، ولو قد فعل لكان له شأن آخر ،
ولأفنى بقية عمره في خدمة المنهج السلفي القويم ، بدلا من أن يقضيه
في التطلعات الصوفية وشطحاتها ، متأثرا بالآراء الفلسفية ، والمذاهب
الكلامية ، التي لم يستطع التخلص منها — على الرغم من عدم اقتناعه
بها — .

ولو سلمنا جدلا لأبي حامد بأن التصوف هو الطريق الوحيدة
للمعرفة وإدراك الحقيقة ، فكم من البشر قادر على أن يخوض هذه
الطريق ؟ وكم من الذين يسلكونها قادر على أن يظل في متاهاتها
في مأمن وسلام من الخلط والشرود ، والانحراف عن معالم الحق ؟
لئن كان أبو حامد قد رأى في علم الكلام خطورة على العامة ، وتشويشا
لعقائدهم ، فنحن نرى أن التصوف أكثر خطرا على العامة من علم
الكلام ، لأن التصوف علم وعمل والعمل أصعب من العلم ، فإذا كان
الأمر كذلك — عند الغزالي — وهو الذى خاض الأهوال متسلحا
— على ما ذكر — بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، فمن يضمن
للآخرين الوصول إلى النجاة من هذه الطريق ، وليس الجميع في
مرتبة أبي حامد تسلحا وقوّة ؟

لقد كتب أبو حامد الكثير في التصوف دون أن يستند إلى
الحديث الصحيح مما يدل على أنه لم يدرس سنة الرسول — كما درس
علم الكلام والفلسفة والتصوف — من أجل ذلك غابت عنه الطريق
الصحيحة . وفي ذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية عن أبي حامد : —

" لم يبلغه من الميراث النبوى ، الذى عند خاصة الأمة
من العلوم والأحوال ، وما وصل اليه السابقون الأولون من العلم والعبادة

حتى نالوا من المكاشفات العلمية ، والمعاملات للعبادية ، ما لم ينله أولئك — يعني الصوفية — فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة — يعني الإيمان الإجمالي — يحصل بمجرد تلك الطريق ، حيث لم يكن عنده طريق غيرها ، لانسداد الطريقة الخاصة السنّية النبوية عنه ، بما كان عنده من قلة العلم بها " (١) .

ويعلل شيخ الإسلام تحامل أبي حامد على المتكلمين والفلاسفة بأن عقائدهم وآراءهم حالت دون وصوله إلى الحقيقة " ما كان عنده من قلة العلم بالسنة " ومن الشبهات التي تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين ، حتى حالوا بها بينه وبين تلك الطريقة . ولهذا كان كثير الذم لهذه الحوائل ولطريقة العلم ، وإنما ذاك لعلمه الذى سلكه ، والذى حُجِبَ به عن حقيقة المتابعة للرسالة ، وليس هو بعلم ، وإنما هو عقائد فلسفية وكلامية " (٢) .

وبعد .. فهل كانت هذه المرحلة هي نهاية المطاف في الحياة الفكرية لأبي حامد ؟ هذا ما ستجيب عنه هذه الرسالة في خاتم البحث — بمشيئة الله تعالى — .

---

(١) نقد المنطق : للامام ابن تيمية ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٤ .

من هذا العرض للحيلة الفكرية عند الغزالي (رحلة الشك) يتضمن مايلي :

١ — لم يشك الغزالي في وجود الخالق ، وإنما وجد نفسه يؤمن بذلك عن طريق التقليد ، فرفض التقليد ، ولم يعترف باليقين عن طريقه .

٢ — ثم اتجه إلى وسائل المعرفة وفي مقدمتها الحواس ، فوجد أنها تخطئ وتصيب ، وبالتالي لا توصل إلى المعرفة اليقينية .

٣ — وبحث عن الحقيقة عن طريق العقل فازدادت حيرته عندما رفض العقل ومقدماته البديهية والأولية وكانت هذه أعقد مرحلة يمر بها الغزالي .

٤ — ثم هداه الله إلى العودة إلى الأوليات العقلية لتعود الثقة مرة أخرى بالعقل . وبهذه الأوليات تغلب أبو حامد على أعقد مرحلة صادفته . وبالأوليات العقلية استطاع أن يعبر إلى بداية الطريق .

٥ — ثم اتجه إلى علم الكلام ، فلم يجد فيه بغيته وشفاء علته ، وهو أعرف الناس بمتاهاته ، وتناقضاته وظل يبحث عن الفرقة الناجية من منطلق التطلع إلى الحقيقة ، ومن منطلق ديني حدّث به الرسول صلى الله عليه وسلم .

٦ — ثم عكف على دراسة الفلسفة ، وبعد دراسة متأنية أحاط بكل مذاهبها واتجاهاتها ، ولم يقتنع بما وجده فيها ، فراح يعمل فيها معول الهدم ، ويقوض بنيانها من الأساس .

٧ — ثم تطلع إلى الحقيقة عند الباطنية ، فلم يجد لديهم سوى الخرافات والأباطيل ، المأخوذة عن الفلسفة ، فحاول إقناع أهل الباطن بضوائلهم ، فلم يسمعوا لأحاديثه ، فراح يفضح آراءهم ويكشف مكنوناتهم ، بعد أن تعمق في دراسة أسرارهم وخفاياهم .

٨ — وأخيرا اتجه إلى التصوف الذى نشأ في بيئته منذ الصغر ، وبعد أن انتهى من رحلة العلم تحول إلى مرحلة العمل الشاقة التي استغرقت من حياته عشر سنين كاملة ، وفى التصوف عثر على ضالته ، وأيقن أنه خير الطرق الموصلة إلى اليقين .

٩ — وقد أخذنا على أبي حامد أنه أفنى حياته للوصول إلى الحقيقة ، عن طرق ملتوية دون أن يفطن إلى طريق واحدة لم يسلكها ، وهي طريق العودة إلى كتاب الله ، وسنة رسوله ، ومنهج السلف الصالح .

الباب الثاني

آراء الغزالي في الإلهيات

الباب الثانـــــي

آراء الغزالي في الالـهيــــــــات

وفيه مقدمه : منهجنا في البحث .

و تسعة فصول :

- الفصل الأول : الاستدلال على وجود الخالق .
- الفصل الثاني : التنزيهات .
- الفصل الثالث : الوحدانيـة .
- الفصل الرابع : الصفات الخبرية .
- الفصل الخامس: روءية الله تعالى .
- الفصل السادس : الصفات العقلية .
- الفصل السابع : كلام الله تعالى .
- الفصل الثامن : أفعال العباد .
- الفصل التاسع : الجائز في حق الله تعالى .

*

الباب الثاني

آراء الغزالي في الإلهيات

منهجنا في هذا الباب :

قبل أن نخوض في آراء الغزالي في الإلهيات نحب أن نوضح عدة حقائق :—

١ — أن الغزالي قد مر بمراحل فكرية عديدة ، وكان لكل مرحلة طابعها وأثرها في آرائه ، وقد بدأ ذلك واضحا في مؤلفاته — كما سبق أن أوضحنا —(١) فآراؤه قبل الشك تختلف عنها في مرحلة الشك ، كما تختلف عنها بعد وصوله إلى اليقين . بل إن آراءه في مرحلة اليقين ليختلف بعضها عن بعض : فآراؤه في أول هذه المرحلة غيرها في أخريات حياته . ومن ثم يبدو للباحث في أحيان كثيرة تعارضا وتناقضا في تلك الآراء .

٢ — أن للغزالي منهجا خاصا في التعليم : فما يقدمه من آراء للعامي ، غير ما يقدمه لمن عنده الاستعداد للقبول والتعلم ، وما يقدمه للمقلد غير ما يقدمه لمن يتشوف إلى معرفة الدليل . وما يقدمه من دليل لمن يشتغل بعلم الكلام ، غير ما يقدمه لمن وصل إلى درجة الرسوخ في العلم . ومن هنا كان لزاما على الباحث أن يستعرض آراءه جميعا — أو القدر الذى يبلغه ويستطيع الوصول إليه على الأقل — عله يخرج

---

(١) راجع خاتمة البحث في مؤلفات الغزالي :/الأول — الفصل الرابع . الباب

في النهاية برأيه الذى يعتقده أو يرجحه . ولا يخفى ما في ذلك من صعوبة بالغة . (١)

٣ — أن بعض آراء الغزالي لا يمكن الاستناد إليها ؛ لأنها لا تعبر عن رأيه الحقيقي . فآراؤه وردوده على الفلاسفة في كتاب التهافت مثلا ، لا يمكننا أن نعتبرها مصدرا صحيحا لآرائه ، لأنه يجارى خصمه أحيانا ، ويحاربه بنفس سلاحه وأسلوبه ، وقد يعارض بآراء فرق ومذاهب لا يعتقد في صحتها ، وقد نبه هو نفسه إلى ذلك في مقدمته لهذا الكتاب حيث يقول :

" أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم — يعنى الفلاسفة — إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدّع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ... ولا أتنهض ذابًّا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد " (٢) .

ولا يخفى أن أبا حامد يتحالف مع خصومه ليحارب الفلاسفة ، وهم في نظره العدو الأكبر .

---

(١) لقد نبه أستاذنا الدكتور سليمان دنيا إلى هاتين الحقيقتين في مقدمته الأولى لكتاب التهافت . راجع تهافت الفلاسفة ص ٦٠ — ٦٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة — مقدمة ثالثة ص ٨٢ ، ٨٣ .

٤ — في استطاعتنا أن نعتبر كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" معبرا عن آرائه في علم الكلام ، فإليه أحال كثيرا في كتبه ، حتى تلك التي ألفها في مرحلة التصوف . ففي "قواعد العقائد" أو "الرسالة القدسية" ضمن كتاب "إحياء علوم الدين" يقول :

"فإن كان فيه — يعني الصبي المتعلم — ذكاء ، وتنبه بذكائه لموضع سؤال ، أو ثارت في نفسه شبهة ، فقد بدت العلة المحذورة ، وظهر الداء ، فلا بأس أن يرقى منه — يعني قواعد العقائد — إلى القدر الذي ذكرنا في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد"(١) .

٥ — رجع الغزالي في أخريات حياته عن كثير من آرائه في الاقتصاد ، ووجه إليها الطعن وخاصة في آخر كتاب ألفه وهو "إلجام العوام عن علم الكلام"(٢)، ومن ثم نستطيع القول : إن آراءه في هذا الكتاب تمثل مواقفه النهائية من كثير من المسائل موضع البحث . لذلك كله سيكون منهجنا في هذا الباب منطلقا من كتاب الاقتصاد ، معرجين على بعض المصادر الأخرى التي تؤكد ما ارتآه في الاقتصاد ، أو التي يبدو فيها بعض الإضافات . أو التناقضات . منتهين إلى كتاب إلجام العوام — إذا وجدنا فيه ما يتعلق بالبحث — .

---

(١) إحياء علوم الدين : ١/ ٩٨ دار المعرفة للطباعة والنشر — بدون تاريخ — بيروت .

(٢) أشرنا في مؤلفات الغزالي أنه أتم تأليفه في أوائل جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ بينما توفى في الرابع عشر من نفس الشهر .

٦ — إن ميزان النقد الصحيح في اعتقادنا ، والذى نزن به آراء الغزالي ، هو كتاب الله الكريم ، وسنة نبيه محمد — صلى الله عليه وسلم — ومنهج السلف الصالح من صحابة رسول الله ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وعلى ضوء هذا المقياس الصحيح ، سنرى إلى أى حد تقترب منه آراء الغزالي أو تبعد ، وسنحاول جاهدين أن نلتزم بالأمانة العلمية ، فنقول ما للغزالي أو عليه .

ونبدأ باستدلاله على إثبات وجود الصانع سبحانه .

والله المستعان :—

الفصل الأول

في الاستدلال على وجود الله تعالى

١ — مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الخالق .

٢ — الأسس التي اعتمد عليها الغزالي في الاستدلال على وجود الله .

٣ — استدلال الغزالي على وجود الصانع .

٤ — نقد دليل الغزالي .

٥ — موقف ابن رشد من أدلة المتكلمين .

٦ — موقف شيخ الإسلام ابن تيمية .

٧ — علماء السلف المعاصرون .

٨ — فكرة الجوهر الفرد وثنية يونانية .

٩ — الغزالي يصحح مساره ويعود إلى أدلة القرآن الكريم .

*

الفصل الأول

(في الاستدلال على وجود الله)

حصر صاحب المواقف طرق الباحثين في الاستدلال على وجود الله في خمسة مسالك . ومن بين هذه المسالك، مسلك المتكلمين ، الذى وصفه بقوله :

" قد علمت أن العالم إما جوهر ، أو عرض . وقد يُستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما : إما بإمكانه ، أو بحدوثه — بناء على أن علة الحاجة عندهم : إما الحدوث وحده ، أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا" (١) وقد سلك الغزالى مسلك هؤلاء .

الأسس التي اعتمد عليها الغزالي في استدلاله :

وقبل أن نورد دليله في كتاب الاقتصاد ، نذكر بعض الأسس التي اعتمد عليها في استدلاله ، ونوجزها فيما يلي :

أولا — إن كل موجود : إما متحيز أو غير متحيز .

ثانيا — المتحيز ينقسم إلى قسمين :

أ — الجوهر الفرد : وهو المتحيز الذى لا يقبل القسمة .

ب — الجسم : وهو المتحيز الذى يقبل القسمة .

ثالثا — وينقسم غير المتحيز إلى قسمين أيضا :

أ — الأعراض التي يَستَدْعِي وجودها جسما تقوم به .

ب — ما لا يستدعي وجوده جسما يقوم به ، وهو الله — عز وجل — .

---

(١) شرح المواقف للجرجاني : ص ٥ بتحقيق د / أحمد مهدى مكتبة الأزهر سنة ١٣٩٦هـ.

رابعا — الأجسام والأعراض وجودها معلوم بالمشاهدة .

خامسا — الموجود الذى ليس متحيزا ، وليس عرضا ، وهو الله — عز وجل — لا يُدرك وجوده إلا بالدليل .

تلك هي المبادئ التي استخلصناها من عرض الغزالي لدليل وجود الله ، فلنستعرض إذًا استدلاله متتبعين نفس الخطوات التي سلكها . لقد استدل على هذه القضية (الله موجود) بحدوث العالم ، وفي استطاعتنا أن نصوغ الدليل على النحو التالي :

العالم حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث (سبب) يرجح وجوده على عدمه ، وعلى ذلك فالعالم الحادث الموجود لا بد له من سبب منحه الوجود ، وذلك السبب هو الله — سبحانه وتعالى — .

وقد عبر الغزالي عن ذلك بقوله " كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، فيلزم منه أن له سببا "(١) . هذا مجمل دليله الذى يفصله على النحو التالي :

— إن المراد بالعالم : كل موجود سوى الله تعالى — سواء في ذلك الأجسام والجواهر والأعراض .

— ومع أن وجود الأجسام والأعراض معلوم بالمشاهدة ، ولا يُحتاج فى إثبات ذلك إلا إلى الحس ؛ إلا أنه يُرَدّ على من أنكر وجود الأعراض بأن صياحه عرض ، فان لم يكن هذا الصياح موجودا ، فلا داعى إذًا للجواب . وإن كان موجودا

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، نشر مكتبة الجندى بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

فهو لا محالة غير جسم الصائح المنازع ، وقد كان الجسم موجودا قبل أن يوجد التنازع ، فعُرف بذلك أن الجسم والعرض كليهما مدركان بالمشاهدة .

- ويتعرض أبو حامد للمقدمة الكبرى (١) لدليله أولا ، وهي " كل حادث فلحدوثه سبب " فيرى أن تلك قضية أولية ، ضرورية في العقل ، ويجب الإقرار بها . ومن يتوقف في ذلك ، فربما يكون توقفه لأنه لم يفهم ما يعنيه من لفظي الحادث والسبب : فالحادث : ما وجد بعد العدم . ووجوده قبل أن يوجد لا يخلو : إما أن يكون محالا ، أو ممكنا . وكونه محالا باطل ، إذ المحال لا يوجد ، لأنه منفيّ لا يقبل الثبوت . وإن كان ممكنا : يجوز أن يوجد ، ويجوز ألاّ يوجد ، إذ الممكن يقبل الثبوت تارة والانتفاء أخرى . ولا يجب وجوده لذاته ، وإلا لانقلبت حقيقته من ممكن إلى واجب ، وانما وجوده لغيره - بمعنى أنه يفتقر في وجوده إلى مرجح - وما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود . وهذا المرجح هو الذي يعنيه بلفظ السبب .

- أما المقدمة الصغرى ، وهو قولنا " العالم حادث " فيرى الغزالي أن هذه القضية ليست من الأوليات ، وإنما تحتاج في إثباتها إلى برهان يصوغه في صورة قياس على النحو التالي :

---

(١) التزمنا بنفس الخطوات التي سلكها في الاقتصاد فقدمنا الكبرى على الصغرى ، ولأن الحديث في الصغرى يطول .

" كل جسم لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فكل جسم حادث "(١)

- أما صغرى هذا الدليل " كل جسم لا يخلو من الحوادث" فقد أثبتها بأن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ، وكلاهما حادث .

وليس هناك مدعاة لإنكار وجود وحدوث الأعراض ، لأن هذا الإنكار لا يصدر عن عاقل قط - على حد تعبير الغزالي - فكل إنسان يشعر بالأعراض في ذاته من الآلام ، والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر الأحوال ، كما يشعر بحدوثها . وكذلك الحال " لو نظرنا إلى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليها ، وأن تلك التبديلات حادثة "(٢) .

- وينتقل إلى كبرى هذا الدليل " كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " فيثبت هذه القضية بأن الجسم والجوهر لا يخلو أحدهما عن الحركة والسكون ، وكلاهما حادث ، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث . أما أن الحركة حادثة ؛ فهذا أمر مشاهد ومحسوس . وأما حدوث السكون ، فقد أوضحه بقوله : " إنْ فُرض جوهر ساكن كالأرض ، ففَرْض حركته

---

(١) يحرص الغزالي على ذكر هذه الملاحظة : " إذا قلنا : إن العالم حادث اردنا بالعالم - الآن - الأجسام والجواهر فقط " - الاقتصاد ص ٣١ لأنه سبق أن أثبت حدوث الأعراض . فهو بصدد إثبات حدوث الأجسام والجواهر ، أو المتحيز : ائتلف مع غيره أم لم يأتلف .

(٢) المصدر السابق : ص ٣١ .

ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضا قبله حادثا ، لأن القديم لا ينعدم"(١) .

— ويستطرد أبو حامد فيسوق دليلا آخر على أن الحركة زائدة عن الجسم ، فإننا نصف الجوهر بأنه ليس بمتحرك ، فلو كانت الحركة نفس الجوهر وليست زائدة عليه ، لكان نفيها نفيا لعين الجوهر .

إلى هذا الحد يشعر الغزالي بالمزيد من التكلف ، ويستشعر من قارئه شيئا من عسر الفهم فيقول : "وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ، ولا يفيدها وضوحا"(٢) .

— ومع هذا يظل يتصاعد بالدليل — في صورة اعتراضات يتوقع أن توجه إليه :

(أ) — فيرد على القول باحتمال ألا تكون الحركة حادثة بالنسبة للجوهر ، بأن تكون كامنة فيه ، ثم ظهرت بقوله "الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه ، أو ظهورها ، وهما حادثان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث"(٣) .

(ب) — ثم يبطل بعد ذلك انتقال الأعراض من جسم إلى جسم آخر ، وذلك ببيان حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال ،

---

(١) الاقتصاد : ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ٣٣ .

وتوضيح الانتقال في الأجسام . فالعرض إنما هو عرض لشيء ، فلا يعقل في نفسه دون ذلك الشيء ، فإذا انتقل بطلت ذاته . فاختصاص العرض بمحله ذاتي للعرض ؛ وليس لمعنى زائد عليه . ويضرب مثلا يوضح فيه ذلك بطول إنسان ما ؛ فهذا الطول لا يعقل في نفسه دون ذلك الإنسان ، لأنه تابع له في الوجود ، فليس للطول قوام في الوجود وفي العقل دون هذا الإنسان ، فاختصاصه بزيد من الناس ذاتي له ، لا معنى زائد عليه .

" فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ؛ إذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته — أعني ذات العرض — بخلاف اختصاص الجوهر بالحيّز ، فانه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته "(١) .

ويعود مرة أخرى إلى هذه القضية " ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " . فيسوق دليلا على إثباتها بقوله " إن العالم لو كان قديما — مع أنه لا يخلو عن الحوادث — لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يُفضي إلى المحال فهو محال "(٢) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٦ .

ويوضح المحال الذى يترتب على عدم تناهي دورات الفلك ، ويحصره في ثلاثة محالات :—

— المحال الأول : لو ثبت ذلك لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى — ولا فرق بين قولنا : انقضى، ولا بين قولنا : تناهى — فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى ، وانقضى ما لا يتناهى . وهذا محال ، فبطل ما أدى إليه وهو عدم التناهى .

— المحال الثانى : أن دورات الفلك : إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع و وتر معا . الاحتمالان الأخيران محالان بداهة ؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . بقي الاحتمالان الأولان : فعلى فرض عدم التناهي ؛ فمن المحال أن تكون الدورات إما شفع وإما وتر ؛ لأن الوتر يعوزه واحد ليكون شفعا ، كما أن الشفع يعوزه واحد ليكون وترا ، فكيف يعوز الذى لا يتناهى واحد ؟ وبناء على ذلك يبطل عدم التناهى ؛ لأنه يؤدى إلى محال ، وهو وجود عدد لا يتصف بأنه شفع أو وتر .

— المحال الثالث : لو كانت دورات الفلك غير متناهية للزم أن يوجد عددان — كل منهما لا يتناهى — ومع ذلك فأحدهما أقل من الآخر ، وحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى (١) وقد أوضح ذلك بأن ضرب مثلا بدورات : زحل ، والشمس والقمر . فزحل يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة ،

---

(١) الاقتصاد : ص ٣٦ ، ٣٧ .

بينما تدور الشمس في السنة دورة واحدة ، والقمر يدور في السنة اثنتى عشرة دورة . فلو كانت هذه الدورات غير متناهية لما أمكن القول بأن دورات زحل أقل من دورات الشمس ، ودورات الشمس أقل من دورات القمر ، و هذا محال فبطل ما أدى اليه وهو عدم تناهي دورات الفلك.

— وأخيرا ينهى الغزالي دليله على إثبات وجود الخالق ، فيقول في نهاية المطاف :

"وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس الذى ذكرناه ، وهو قولنا : إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب" (١).

نقد استدلال الغزالي :

— بعد هذا العرض لاستدلال الغزالي على وجود الله تعالى ، يتضح أنه حذا حذو بقية الأشاعرة في الاستدلال بحدوث العالم ، ونحادر فنقول : إن هذا الدليل لم يرد في كتاب الله تعالى ، ولا في سنة رسوله ، كما أنه يتكون من مقدمات كثيرة بالغة التعقيد ، ويشتمل على أفكار وثنية واهية .

وقد نقد هذا الدليل كثير من المفكرين القدامى والمحدثين . ونبدأ بذكر النقد الذى وجهه ابن رشد إلى هذا الدليل :—

---

(١) الاقتصاد : ص ٣٨ .

(١)
أولا — موقف ابن رشد من هذا الدليل :

لم يرتض ابن رشد الطريق التي سلكها الأشاعرة عامة — والغزالي خاصة — لإثبات وجود الله تعالى . ذلك لأن الإيمان بوجود الله تعالى — في رأيهم — لا يكون إلا بالعقل . وليتهم وجهوا العقل الوجهة الصحيحة التي نبه الله إليها في محكم كتابه ، وإنما قادوه إلى أقيسة وبراهين صعبة المنال لدى المتخصصين ، ناهيك بالعوام الذين لم يألفوا مثل هذه القضايا المعقدة ، التي ينبني بعضها على بعض في تصاعد يزيدها صعوبة وتعقيدا .

ومع ذلك فإن هذه الطرق مبنية على مقدمات واهية ، لا تصمد أمام البحث والنظر ، ولا يمكن أن توصل أبدا إلى الإيمان بوجود الخالق . ويفند ابن رشد الدليل إجمالا فيقول :

" وأما الأشاعرة ، فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله — تبارك وتعالى — لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية ، التي نبه الله عليها ، ودعا الناس إلى الايمان به من قبلها . ذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التي

---

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد : أحد مشاهير الفلاسفة المسلمين . ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ وتوفى سنة ٥٩٥ هـ " انظر فى ترجمته " الأعلام " للزركلى : ٦/٢١٢ .

سلكوا في بيان حدوث أو إثبات الجزء الذى لا يتجزأ — وهو الذى يسمونه : الجوهر الفرد — طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى "(١) . ثم ينتقل إلى نقد الدليل تفصيلا ببيان أن المقدمات التي أسّسوا عليها دليلهم مقدمات ضعيفة ؛ ليثبت أن طريقتهم غير برهانية ، ولا تفضي قطعا إلى اليقين . فيوضح أن دليلهم يعتمد على ثلاث مقدمات ، هي بمثابة الأسس التي يرتكز عليها :—

١ — الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

٢ — جميع الأعراض حادثة .

٣ — ما لا ينفك عن الحوادث حادث .

(أ) — ويبدأ بتفنيد المقدمة الأولى : " الجواهر لا تنفك عن الأعراض " فيقول :—

" فإن عنوا بها الأجسام القائمة بذاتها ؛ فهي مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجوهر : الجزء الذى لا ينقسم — وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد — ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند . وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جدا .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة : ضمن كتاب تحت عنوان " فلسفة ابن رشد " تحقيق : مصطفى عبد الجواد عمران ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨م القاهرة : ص ٤٣ .

والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته خطابية على الأكثر »(١) . فإذا كان علم الكلام — كما يرى أبو الوليد — يقف عاجزا عن تخليص الحق من بين الآراء المتعارضة في نظرية الجوهر الفرد ، وإذا كان أهل صناعة البرهان — وهم وحدهم القادرون على تخليص الحق منها — قلة قليلة ، فكيف يستقيم دليل المفروض أنه يوصل الجميع — بما فيهم العامة — إلى إثبات وجود الله تعالى على سبيل اليقين ؟

(ب) — ثم ينتقل ابن رشد — في مجال تفصيله لنقد الدليل — إلى المقدمة الثانية ، فيقول :

« وأما المقدمة الثانية — وهي القائلة : إن جميع الأعراض محدثة — فهي مقدمة مشكوك فيها »(٢) .

وهذا الشك في رأيه يرجع إلى تعميم الحكم بالحدوث على جميع الأعراض ، بينما الأعراض منها المشاهد : الذى أدركنا حدوثه ، ومنها غير المشاهد : الذى حكموا بحدوثه قياسا للغائب على الشاهد . وقضية القياس هذه لو طبقناها على الأعراض ، فَلِمَ لا نطبقها على الأجسام نفسها ؟

ويضرب لذلك مثلا بالأجرام السماوية وحركاتها : فقد حكموا على حركتها — وهي أعراض — بالحدوث قياسا على الأعراض المشاهدة . فلم لا نقول كذلك : ان أجسامها حادثة قياسا على الأجسام المشاهدة ، فنحكم بحدوثها

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة : المصدر السابق ، ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ؛ ص ٤٩ .

ـ مباشرة ـ دون أن نربط ذلك بأعراضها . وبما أن الحكم على الغائب قياسا على الشاهد مشكوك فيه ، فهذه المقدمة إذاً مشكوك فيها .

(جـ) ــ وأما المقدمة الثالثة : " ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث " فهي أيضا موضع نظر . ذلك لأنها تحتمل أمرين :

الأول : ــ ما لا يخلو عن جنس الحوادث .

الثاني :ــ ما لا يخلو من حادث معين .

فعلى الاحتمال الثاني تكون المقدمة صادقة لأننا افترضنا أن ذلك العرض لا يمكن انفكاكه ،وما دام العرض حادثا ؛ كان الجسم كذلك حادثا ، إذ ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث .

وأصحاب هذه المقدمة لا يقصدون هذا الاحتمال ، وإنما يريدون الاحتمال الأول " ما لا يخلو عن جنس الحوادث حادث " وهذه قضية غير صادقة ، فلا يلزم من حدوث الأعراض حدوث الأجسام . أما عدم صدق هذه القضية فيرجع إلى " أنه يمكن أن يتصور المحل الواحد ــ أعني الجسم ــ تتعاقب عليه أعراض غير متناهية "(١) .

وإذا كان ابن رشد لا يرتضي دليل الأشاعرة الذى يدور حول الإمكان والحدوث ، والجواهر والأعراض ، فما هو الدليل الذى يرتضيه ؟ وكيف يكون الاستدلال ــ في نظره ــ على وجود الله ــ عز وجل ــ ؟

يجيب ابن رشد عن هذا السوءال بقوله :

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، مصدر سابق ، ص ٥٢ ، ٥٣ بتصرف .

" قلنا : الطرق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استُقرِئ الكتاب العزيز وُجِدَتْ تنحصر في جنسين : أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله . ولْنسمِّ هذه : دليل العناية .

والطريق الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ؛ مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه : دليل الاختراع "(١) .

ثانيا — موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذا الاستدلال :

ارتضى شيخ الإسلام هاتين الطريقتين اللتين أتى بهما ابن رشد ، وبعد أن ذكرهما علق عليهما بقوله : " ذِكْرُه لهذين النوعين كلام صحيح حسن في الجملة — وإن كان في ضمنه مواضع قصر فيهما مثلما ذكره في دلالة حركة الفلك " ثم نقل الإمام ما ذكره الخطابي (٢) : " من كراهة طريقة الأعراض ، وأنها بدعة محظورة "(٣) .

كما يرفض شيخ الإسلام طرق الأشاعرة — بما في ذلك طريقة الغزالي — فيقول بعد استعراض أدلتهم : " فيقال لهم : قد علم بالاضطرار من دين الرسول ، والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يدْعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم : إنكم أثبتم

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، مصدر سابق ، ص ٦٥ .

(٢) هو الفقيه المحدث أبو سليمان " محمد بن محمد بن ابراهيم البستي (ت سنة ٣٨٨ هـ) .

(٣) بيان تلبيس الجهمية : للامام ابن تيمية : ١/١٧٦ ، ١٧٧ مكة المكرمة ط ١ مطبعة الحكومة سنة ١٣٩١ هـ .

بها حدوث العالم ، ونفي كونه جسما . وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ، ولم يدع الرسول أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرت في القرآن ، ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين بإحسان، الذين هم خير هذه الأمة ، وأفضلها علما وإيمانا . ابتُدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى ، وانقراض عصر أكابر التابعين ؛ بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها "(١) .

ويرى الإمام في هذه الطريق مكمنّ خطر على العقول ، فهي قد تؤدي إلى اضطراب العقل وحيرته بين أدلة المثبتين لحدوث العالم ، وأدلة القائلين بقدمه . كما يلزم منها عدة لوازم باطلة ، يوضحها بقوله :

" كما التزم "جَهْم "(٢) لأجلها فناء الجنة والنار . والتزم لأجلها "الهُذَيل "(٣) انقطاع حركات أهل الجنة ،

---

(١) منهاج السنة النبوية : ١/٥١ ، ٥٢ للإمام ابن تيمية — بيروت دار الكتب العلمية بدون تاريخ .

(٢) هو أبو محرز " جهم بن صفوان " من أهل خراسان ، وينسب إلى سمرقند وترمذ . أخذ الكلام عن "الجعد بن درهم" قتل سنة ١٢٨هـ . وقد قال جهم بفناء الجنة والنار بعد دخول أهلهما فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بجحيمها .

(٣) هو " محمد بن الهذيل العبدي العلاف " من الطبقة السادسة للمعتزلة ،توفي سنة ٢٣٥هـ في أيام المتوكل . وقد اشتهر عنه القول بانقطاع حركات أهل الخلدين ، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم . راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢١ ، ١٢١ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، طبعة صبيح (بدون تاريخ) .

والتزم قوم لأجلها – كالأشعرى وغيره – أن الماء والهواء والتراب له طعم، ولون، وريح، ونحو ذلك. والتزم قوم لأجلها – ولأجل غيرها – أن جميع الأعراض – كالطعم، واللون، وغيرهما – لا يجوز بقاؤها بحال، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لمّا أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها فقالوا: صفات الأجسام أعراض – أى أنها تعرض – فتزول، فلا تبقى، بخلاف صفات الله، فانها باقية "(١).

ومما يدعو للعجب أن المتكلمين يوجبون على الناس سلوك هذه الطريق، ويلزمونهم بالوقوف عليها. فعلام استندوا في إيجاب ذلك؟

يجيبنا عن هذا فيقول:

" والتحقيق ما عليه السلف أنه ليس بواجب أمرا، ولا هو صحيح خبرا؛ بل هو باطل منهى عنه شرعا. فإن الله تعالى لا يأمر بقول الكذب والباطل؛ بل ينهى عن ذلك. لكن غلطوا حيث اعتقدوا أنه حق، وأن الدين لا يقوم إلا على هذا الأصل الذى أصّلوه "(٢).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: للإمام ابن تيمية ١/ ٣٩، ٤٠، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠م.

(٢) النبوات: للإمام ابن تيمية ص ٦٥ – نشر مكتبة الرياض الحديثة – بدون تاريخ – وللوقوف على المزيد من آراء الإمام في إثبات الصانع". راجع مجموع الفتاوى: ١/ ٤٩، ٢/ ٣–١٨، ٦/ ٤٣٦ – ٤٣٩، ١٤/ ١١٤، ١٦/ ٤٤٥ وغيرها.

ثالثا — ومن علمائنا المعاصرين الكثيرون الذين لم يجدوا بدّا من العودة إلى هذا المنهج السلفي الأمين ، الذى يوصل في سهولة ويسر إلى اثبات الخالق .

إنها الطريق الآمنة التي لا يتخللها عقبات ، ولا تحيط بها الأشواك من كل جانب ، والتي تتفق مع الفطرة الإنسانية .

وحتى لو فرضنا جدلا أن طريق المتكلمين التي سلكها الغزالي صحيحة من كل الوجوه — وهذا ما فنده المحققون — أو ليس من الظلم أن نضيّق على عباد الله ما وسع الله عليهم ، وما أمرهم به من السير في طريق بعيدة عن العقد والمشاكل ؟

لنستمع إلى وجهة نظر الشيخ " محمد خليل الهراس" — رحمه الله — معبرا عن هذا الاتجاه : " وإن من أعظم الحرج أن نكلف العامة ، ومن لا قدرة لهم على النظر أصلا بتحصيل معنى الإمكان والحدوث والتغيّر ، والجوهر والعرض ، وغير ذلك مما يدخل في تركيب هذه الأدلة ، ثم نقول لهم : إنه لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق ، فنضيّق عليهم رحمة الله ، ونصدهم عن سبيله ، ونكلفهم من الأمر ما لا يطيقون . بل لعل أولى من ذلك ، وأقرب إلى الفطرة ، وأضمن للوصول إلى الغاية أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات والأرض ، وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى ، وجسيم نعمته ، ونشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة

من خواص ومنافع سخرها لهم ، وأنه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته ، وحفظ حياته "(١) .

رابعا — ونضيف إلى ما تقدم تساؤلات عن أصل فكرة " الجوهر الفرد " ، التي قدسها المتكلمون ، وأثاروا حولها هذه الضجة ، وأداروا حولها المساجلات والمحاورات والمجادلات ، وتشبثوا بها ، وكأنها كتاب منزّل ؟ حتى إن بعضهم ليقرر " في إثبات الجوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة ، مثل إثبات الهَيُولَى والصورة ، المؤدى إلى قدم العالم ، ونفى حشر الأجساد "(٢) .

انها نظرية وثنية يونانية ، أول من نادى بها " ديمقريطس "(٣) من فلاسفة اليونان . فقد أرجع العالم إلى ذرّات تتلاقى وتفترق ، فيحدث بتلاقيها وافتراقها وجود الأشياء وفسادها .

---

(١) ابن تيمية السلفى : ص ٨٢ — ٨٣ د / محمد خليل هراس الطبعة الأولى بالمطبعة اليوسفية بطنطا سنة ١٣٧٢ هـ .

(٢) القائل : سعد الدين التفتازاني ، أحد مشايخ المتكلمين : أنظر شرح العقائد النسفية مع مجموع الحواشي البهية : ١/ ٧٥ ، طبعة عيسى الحلبي (بدون تاريخ) .

(٣) ديمقريطس : فيلسوف يوناني عاش في الفترة ما بين (٤٧٠ — ٣٦١ ق . م)
راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم : ص ٣٨ طبعة دار القلم ببيروت ط ١ سنة ١٩٧٧ م .
وأعلام الفلاسفة : د / هنرى توماس : ص ٧٤ ترجمة مترى أمين — مؤسسة فرنكلين سنة ١٩٦٤ م .

وقد قرر "يوسف كرم" أن ديمقريطس نفسه قد هدم فكرة الجوهر الفرد ، لأنه ذهب إلى أن هذه الجواهر تتفاوت في الكمية والمقدار . وما دام هذا شأنها فهي تنقسم ، لأن الأكبر منها يمكن أن ينقسم إلى الأصغر وزيادة (١) .

خامسا — موقف آخر للغزالي :

وإحقاقا للحق نعود إلى الغزالي لنجد أنه عدل عن هذه الطريق — على الأقل بالنسبة للعوام ، وهم الكثرة الغالبة — بل إننا لنلاحظ أنه يكاد يصحح مساره ليتجه إلى الطريق الصحيحة :—

فنراه يؤكد على ضرورة التدرج من التلقين إلى الترسيخ بآيات القرآن الكريم ، الدالة على وجود الخالق ، لا بالجدل والكلام ؛ بل انه ليُحذّر من سلوك طرق المتكلمين (٢) . كما يرى أن معرفة الله إنما تجب بالشرع ، لا بالعقل (٣) .

كما يقرر صعوبة طريق الصوفية في معرفة الخالق ، وأنه لا يصلح لكل إنسان ، إذ يؤدى أحيانا إلى الانحراف والذهول والتشويش (٤) .

ثم يؤكد على أن معرفة الصانع طريقها النظر في مخلوقاته ، وأن المقلدين هم المؤمنون حقا (٥) .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ص ٤٠ ، ٤١ ، دار القلم — بيروت سنة ١٩٧٧م ط ١ .

(٢) إحياء علوم الدين : ١/٩٤ .

(٣) المصدر السابق : ١/١١٣ .

(٤) ميزان العمل : ص ٣٢

(٥) فضائح الباطنية : ص ٩٢ .

وللغزالي كتاب مستقل عنوانه " الحكمة في مخلوقات الله تعالى " يدور كله حول الاستدلال على وجود الصانع بدليل الإبداع والإتقان والعناية . يقول في مقدمته : " لما كان الطريق إلى معرفة الله — سبحانه — التعظيم له في مخلوقاته ، والتفكر في عجائب مصنوعاته ، وفهم الحكمة في أنواع مبتدعاته ، وكان ذلك هو السبب لرسوخ اليقين ، وفيه تفاوت درجات المتقين ، وضعت هذا الكتاب ، لعقول أرباب الألباب ، بتعريف وجوه من الحكم والنعم ، التي يشير إليها معظم آى الكتاب . فان الله تعالى خلق العقول ، وكمّل هداها بالوحي ، وأمر أربابها بالنظر في مخلوقاته ، والتفكر والاعتبار بما أودعه من العجائب في مصنوعاته بقوله — سبحانه — (قل انظروا ماذا في السموات والأرض) (١) إلى غير ذلك من الآيات البينات ، والدلالات الواضحات "(٢) . وقد ذكر الغزالي في هذا الكتاب كثيرا من الآيات القرآنية الكريمة التي تضمنت الحكمة في مخلوقات الله : كالشمس والقمر والكواكب ، والبحار والأرض ، والماء والهواء والنار ، والإنسان والحيوان ، والطير والنحل والنمل ، والعنكبوت والسمك ، والنبات ، وأبرز فى كل ذلك ما تستشعر به القلوب لعلام الغيوب . ثم قال في خاتمته :—

" وأعظم شيء موصل إلى هذه الفوائد — المشار اليها — تلاوة الكتاب العزيز ، وتفهم ما ورد فيه ، وتدبر آياته ، مع ملازمة تقوى الله — سبحانه — فهذا هو باب المعرفة بالله ، واليقين بما عند الله "(٣).

---

(١) سورة يونس : الاية ١٠١ .

(٢) الحكمة في مخلوقات الله تعالى : ص ١٣ ، ١٤ تحقيق د / محمد رشيد قباني ، دار احياء العلوم بيروت سنة ١٩٧٨م .

(٣) المصدر السابق ص ١١٢ .

وينتهي بنا المطاف إلى كتاب "إلجام العوام" فها هو ذا ينتقد صراحة استدلاله في "الاقتصاد"، موضحا ما في هذه الطريق التي سلكها أولا من خطورة على معتقدات الخلق، مقارنا بين أدلة المتكلمين، وأدلة كلام الله رب العالمين، فيقول — بعد أن يستعرض بعض الآيات القرآنية الدالة على معرفة الخالق :— " وهي قريب من خمسمائة آية — جمعناها في كتاب : جواهر القرآن — بها ينبغي أن يُعرف الخلق جلال الله الخالق وعظمته. لا بقول المتكلمين : إن الأعراض حادثة، وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة، فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث. فإن تلك التقسيمات والمقدمات، وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوّش قلوب العوام. والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام — على ما في القرآن — تنفعهم، وتسكن نفوسهم، وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة "(١).

ويبدو واضحا أن أبا حامد قد عاد آخر أمره إلى المنهج السلفي القويم حين يحكم بأن سلوك المتكلمين بدعة مستحدثة، لأنهم يخالفون ما كان عليه رسول الله — صلوات الله وسلامه عليه — وصحابته من بعده فيقول : " وما أخذه المتكلمون وراء ذلك — من تنقير وسؤال، وتوجيه اشكال، ثم اشتغال بحله — فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر. ويدل عليه أيضا أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجّة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتوقيفاتهم

---

(١) إلجام العوام : مجموعة القصور العوالي ٢/ ٨٦، ٨٧.

ـ لا لعجز منهم عن ذلك ـ فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه ، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضا يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض "(١) .

أما أولئك الذين يرفضون أدلة كتاب الله العزيز ، وينصرفون منها إلى غيرها من الاستدلالات المستحدثة ، و يسيرون وراء أهوائهم مكابرين معاندين فلا جزاء لهم إلا العنف والقوة : " ومن لا يقنعه أدلة القرآن ، لا يقمعه إلا السيف والسّنان "(٢) .

---

(١) إلجام العوام ، مجموعة القصور العوالى ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٠ .

الفصل الثاني

في التنزيهات

١ — تمهيد عن الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الأشاعرة .

٢ — القدم .

٣ — البقاء .

٤ — نفي الجوهرية والتحيز .

٥ — نفي الجسمية .

٦ — نفي العرضية .

٧ — نفي الجهة .

*

الفصل الثانـــــــي

فـي التنزيهــــــــــــات

تمهيد : الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الأشاعرة :ـ

نتعرض في هذا الفصل لجملة من الصفات التي تتعلق بتنزيـــه الله تعالى ، والتي يطلق الأشاعرة عليها (الصفات السلبية) (١) لأنّ معناها : سلب معنى لا يليق بذات الله تعالى .

وقد شاع في كتبهم (٢) تناول التنزيهات ـ بصورة مفصلة ـ عندما يتعرضون للحديث عن صفة (مخالفة الله للحوادث : في الذات، والصفات ، والأفعال) فينفون عن الله : الجسم ، والجوهر ، والعرض، والمكان ، والجهة . ويخضعون النصوص ـ التي يدعون أنها توهـــم

---

(١) يقسم الأشاعرة صفات الله إلى ثلاثة أقسام :ـ

أ ـ الصفة النفسية ، ويعرفونها بأنها : التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها . وهي صفـــة الوجود .

ب ـ الصفات السلبية : وهي التي يكون السلب جزءاً مـــن مفهومها . وهي : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية .

جـ ـ صفات المعاني : وهي الصفات الوجودية ، القائمة بالذات الزائدة عليها . وهي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

" راجع شرح المواقف : ص ٢٩ ، ٦٦ ، ٧٧ " .

(٢) راجع منهج العرض للصفات في " كتاب الإرشاد " لإمام الحرمين الجويني ص ٣٤ ومابعدها .

مشابهة الله تعالى للحوادث ـ للتأويل والتحريف ، مما أدى إلى نفس كثير من الصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله . يقول صاحب الجوهرة :ـ

" يستحيل عليه تعالى :ـ العدم : وهو ضد الوجود ، والحدوث : وهو ضد القدم ، وطروّ العدم ، وهو الفناء : ضد البقاء ، والمماثلة للحوادث : وهي ضد المخالفة للحوادث . والمماثلة مصوّرة بأن يكون جرما ـ سواء كان مركبا ، ويسمى حينئذ جسما ، أو غير مركب ، ويسمى حينئذ جوهرا فردا ـ لكن المجسمة لا يكفرون إلا إن قالوا : هو جسم كالأجسام . أو بأن يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون في جهة للجرم ، فليس فوق العرش ، ولا تحته ، ولا عن يمينه ، ولا عن شماله ، ونحو ذلك . أوله جهة : فليس له فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ونحو ذلك "(١) .

وقد نهج الغزالي هذا المنهج ؛ فنجده يجمل التنزيهات على نفس النمط فيقول في كتاب " الأربعين في أصول الدين " :ـ

" وأنه ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، وأنه لا يماثل الأجسام ، لا في التقدير ، ولا في قبول الانقسام ، وأنه ليس بجوهر ، ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ، ولا تحله الأعراض ، بل لا يماثل موجودا ، ولا يماثله موجود ، وليس كمثله شيء ، ولا هو مثل شيء ، وأنه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الأقطار ، ولا تحيط به الجهات ، ولا تكتنفه السموات ، وأنه مستو على العرش ـ على الوجه الذى قاله ، وبالمعنى الذى أراده ـ استواء منزها عن المماسّة والاستقرار ، والتمكن والتحول والانتقال ، لا يحمله العرش ؛ بل العرش

---

(١) راجع حاشية الباجوري على الجوهرة : ص ٣٤ طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨هـ .

وحملته محمولون بلطف قدرته ، ومقهورون في قبضته "(١) .

وهكذا أجمل الغزالي التنزيهات من غير استدلال على ما يقول .
بينما نجده في كتاب "الاقتصاد" يفصلها في مباحث مستقلة ، مستدلا بأدلة تفصيلية على كل منها ، فذكر في دعاوى متتالية : صفتي القدم والبقاء ، ثم نفى عن الله الجوهرية ، فالجسمية ، فالعرضية ، فالجهة ، فالاستقرار على العرش ، ثم تعرض آخر الأمر لصفة الوحدانية .
ونورد فيما يلي هذه التنزيهات ، مع تلخيص استدلال الغزالي عليها ، ثم نعقب على كل تنزيه :—

أولا — القدم :

يقرر الغزالي أن الله قديم ، فيقول :—

" ندّعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم "(٢)
ويستدل على ذلك بأنه لو كان حادثا لافتقر إلى سبب آخر ، وهذا السبب الآخر إن كان حادثا فإنه يفتقر بدوره إلى سبب ، فإما أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، وهو محال ، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يحتاج إلى سبب في وجوده ، وهو المطلوب .

ويصرح الغزالي بأن القدم ليس صفة زائدة على ذات القديم حيث يقول : " ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم ، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ، ونفي عدم سابق ، فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم "(٣) .

----

(١) الأربعين في أصول الدين : ص ٧ .
وقد ورد هذا النص حرفيا في الاحياء " قواعد العقائد " ١/ ٩٠ .
(٢) الاقتصاد : ص ٣٨ .
(٣) الاقتصاد : ص ٣٨ ، ٣٩ .

والسلف يقررون أن وجود الله - عز وجل - غير مسبوق بعدم ، فلا نختلف مع الغزالي في دعواه ،أو في استدلاله عليها . أما تسمية الله بالقديم فلا نوافق عليه ،لأن معناه قد يوهم معنى آخر غير المعنى الذى يريده الغزالي ، وقد أوضح شارح الطحاوية هذا بقوله :
" وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالى " القديم " وليس هو من أسماء الله تعالى الحسنى ، فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو : المتقدم على غيره ،فيقال : هذا قديم للعتيق ، وهذا حديث للجديد ، ولم يستعمل هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ، لا فيما لم يسبقه عدم "(١) وبعد أن يستشهد بالأدلة التي تثبت أن المعنى الوضعي للفظ القديم هو المتقدم على غيره مطلقا ، ويحكي انكار الكثيرين من السلف والخلف إطلاق اسم القديم ، يقول :-

" والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها ، فلا يكون من أسماء الله الحسنى ، وجاء الشرع باسمه (الأول) وهو أحسن من القديم ، لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه ، تابع له ، بخلاف القديم "(٢) .

ولعل أبا حامد قد استشعر حرجا من إطلاق اسم القديم على الله تعالى في استدلاله -في كتاب الإحياء- على عدم أولية الوجود لله تعالى - بما لا يخرج عن الاستدلال الذى ذكرناه - فأبطل التسلسل ،لأنه لا ينتهي إلى محدث ، ثم قال : " هو الأول الذى سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ، ومحدثه ومبدعه "(٣) .

---

(١) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية : لعلي بن علي بن أبي العز : ص ٣٦ ط ١ بيروت سنة ١٤٠٠هـ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٦ .
(٣) إحياء علوم الدين : ١/١٠٦ .

على أن الغزالي يدافع عن تسمية الله تعالى بالقديم . فيرى أن لا بأس من ذلك ، بناء على رأيه من الوقف في كل ما يرجع إلى الأسماء . أما ما يرجع إلى الصفات - والقدم منها - فذلك لا يقف على الإذن . ويقول بالنص " وكما يجوز لنا أن نقول في زيد إنه موجود ، فكذلك في حق الله تعالى -ورد به الشرع أو لم يرد - ونقول : إنه قديم . - وإنْ قدرنا أن الشرع لم يرد به -"(١) .

ومع ذلك يضع الغزالي شرطا لجواز إطلاق الألفاظ التي ترجع إلى الصفات حين يقول " لا نقول في حق الله تعالى ما يوهم نقصا ألبتة ، فأما ما لا يوهم نقصا ، فذلك مطلق "(٢) .

ونتساءل بدورنا : أوليس تسمية الله سبحانه بالقديم يوهم نقصا ، أو معنى لا يليق بذاته المقدسة ؟(٣)

ثانيا - البقاء :-

يثبت الغزالي البقاء لله تعالى بمعنى أنه لا آخر لوجوده ، ويستدل على ذلك بثبوت القدم "لأنْ ما ثبت قدمه استحال عدمه"(٤).

فالعدم بعد الوجود أمر طارئ ، تماما كما أن الوجود بعد العدم أمر طارئ ، وكل ما طرأ يحتاج إلى سبب للترجيح ، وهذا السبب لا يعدو أن يكون أحد أمور ثلاثة :

---

(١)و(٢) المقصد الأسنى للغزالي : ص١٦٦ .

(٣) لأنْ القديم قد يطلق لغة بمعنى العتيق كقوله تعالى " حتى عاد كالعرجون القديم " (سورة يس : الآية : ٣٩) .

(٤) الاقتصاد : ص٣٩ .

١ - فاعل يفعل العدم بقدرته .

٢ - وجودُ ضدٍّ للقديم يتسبب عنه عدمه .

٣ - فقد القديم لشرط من شروط الوجود .

أما الاحتمال الأول : فلا يمكن أن يكون العدم أثرا لقدرة فاعل ، ذلك " لأن العدم ليس بشيء ، فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة (١) بخلاف الوجود ، فانه شيء ثابت ، فيكون القادر باستعماله قد فعل شيئا .

وأما الاحتمال الثاني : فانه محال لأن الضد إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا يندفع وجوده بمضادة القديم ، وكان عدمه أولى من عدم القديم . وإن كان قديما ، فلماذا لم يعدمه إلا الآن ؟ " ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن "(٢) .

أما الاحتمال الثالث : فهو محال أيضا ، لأن الشرط لا يعدو أن يكون حادثا أو قديما . وكون الشرط حادثا باطل ، لأن الشرط سابق على المشروط ، فكيف يتقدم الشرط الحادث على المشروط القديم ؟ وان كان الشرط قديما ، فلا يتصور عدمه ، لأن القديم لا ينعدم . " فالكلام في استحالة عدم الشرط ، كالكلام في استحالة عدم المشروط "(٣) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٣٩ .

(٢) الاقتصاد : ص ٤٠ .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٠ .

وقد أورد الغزالي هنا تساؤلات : كيف إذًا تفنى الأعراض والجواهر؟ وأجاب عن ذلك ، فذكر أن الأعراض تفنى بأنفسها ، فهي بطبيعتها لا يتصور بقاؤها ، ويضرب لذلك مثلا بالحركة ، فهي تقتضي استمرار التجدد والانعدام " ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود " .

وأما الجواهر : فإنها تنعدم بانقطاع شرط وجودها ، بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع وجودها . " الاقتصاد " : ص ١٠٧ بتصرف .

ولا جدال في أن الله تعالى باق لا آخر لوجوده .

لكننا نأخذ على الغزالي هذا الاستدلال الذى لا يستند إلى كتاب الله ، أو سنة رسوله . أوليس من الأولى أن يستشهد بقوله تعالى " هو الأول والآخر "(١) فيثبت بذلك قدم الله وبقاءه ؟

أو يستشف ما في كتاب الله من معان تدل على أن الله باق لا يفنى ولا يبيد ، كما فعل شارح الطحاوية (٢) حين قال :—

" لا يفنى ولا يبيد : اقرار بدوام بقائه — سبحانه و تعالى — قال عز من قائل : (كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)(٣) "

فالله تعالى لا يفنى لأنه واجب الوجود ، فيستحيل عليه العدم ، ويثبت له البقاء . على أن الغزالي قد تعرض لصفة البقاء في الإحياء ، مستدلا بكتاب الله مقدما الدليل النقلي على الدليل العقلي ، فقال :—

" الأصل الثالث : العلم بأنه تعالى — مع كونه أزليا أبديا — ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن "(٤) ثم ساق الدليل العقلي ملخصا ما ذكره في الاقتصاد (٥) .

---

(١) سورة الحديد : الآية ٣ .
(٢) شرح الطحاوية : ص ٣٦ .
(٣) سورة الرحمن : الآيتان ٢٦ ، ٢٧ .
(٤) إحياء علوم الدين : ١/١٠٦
(٥) يشرح الغزالي معنى الأول والآخر بما يزيل إبهام التناقض بين الأولية والآخرية ، فيذكر أن التناقض إنما يكون إذا كان الشيء الواحد ، من وجه واحد ، مضافا إلى شيء واحد . والأمر ليس كذلك ؛ لأن الله أول بالإضافة إلى الموجودات ، وآخر بالإضافة إلى السلوك ، فهو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين . وهذا مفهوم آخر لمعنى الآخرية عند الغزالي يبدو عليه مسحة الصوفية . راجع " المقصد الأسنى " ص ١٢٨ ، ١٢٩ . " الأول والآخر " .

وقد تعرض كذلك لصفة البقاء في كتاب " المقصد الأسنى " فأضاف إلى ما ذكرناه رده على من زعم أن صفة البقاء زائدة على الذات ، ثم قال :

" وناهيك برهانا على فساده ما لزمه من الخبط في بقاء البقاء ، وبقاء الصفات ، وقدم القدم ، وقدم الصفات "(١) .

ثالثا : نفى الجوهرية والتحيز :-

يقرر الغزالى أن الله - سبحانه و تعالى - ليس جوهرا متحيزا ، ويريد بالجوهر : الجزء الذى لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد - على حد تعبيرهم - ويعنى بعدم التحيز : أنه لا يشغل قدرا من الفراغ.

و يستدل على ذلك بأن الله تعالى قد ثبت قدمه " ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه ، أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" (٢) .

ثم يناقش الغزالي دعوى الفلاسفة : أن الله جوهر مجرد عن المادة والتحيز . فقد أطلقوا عليه اسم الجوهر ، و نفوا عنه التحيز ، فلا يلزم الوصف بالحدوث . ويرى الغزالى أن إطلاق الجوهر - بهذا المعنى ليس محالا عقلا ، لكن جواز إطلاق الألفاظ والأسماء على الله تعالى ينبغى أن يخضع لأصول اللغة وأحكام الشرع :

أما اللغة : فلا يستطيع أحد أن يدعى أن لفظ الجوهر يدل دلالة وضعية على ذات الله . و من ادعى ذلك يكون كاذبا على

---

(١) المقصد الأسنى : ص١٤٢ " الباقى"
(٢) الاقتصاد : ص٤١ .

اللسان . فلا يصح أن يسمى جوهرا على سبيل الحقيقة . .

فإن قيل : إن اللفظ أطلق على سبيل الاستعارة ، فينبغي أن ينظر إلى المعنى المشترك " وجه الشبه " بين المستعار منه والمستعار له " فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح ، قيل له : أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة ، والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول "(١) وبناء على ذلك لا يجوز لغة إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى (٢) .

وأما حكم الشرع في تلك التسمية : فمرده إلى الفقهاء ، فالجواز وعدمه في الأقوال كالجواز وعدمه في الأفعال - سواء بسواء - وللفقهاء في ذلك اتجاهان :—

١ - لا يجوز إطلاق اسم على الله تعالى ما لم يرد فيه إذن من الشرع ، وتسمية الله بالجوهر لم يرد فيه إذن من الشرع ، فتكون هذه التسمية حراما .

٢ - لا يحرم إطلاق اسم على الله إلا إذا ورد فيه نهى ، ولم يرد هنا نهى ، ومع ذلك فالحرمة تأتى من ناحية أن هذا اللفظ يوهم نقصا في حق الله ، كالتحيز والمادية " فيجب الاحتراز منه ، لأن إيهام الخطأ فى صفات الله تعالى حرام "(٣) . فالغزالى إذًا يرى أنه لا يجوز شرعا إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى على كل من الاتجاهين ، وإن كان العقل يجيز ذلك .

---

(١) الاقتصاد : ص ٤٢ .

(٢) لا على سبيل الحقيقة ، ولا على سبيل المجاز لأنّ المعنى المشترك وهو الجزء الذى لا يتجزأ لا يصلح أن يكون في جانب الله تعالى .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٢ .

هذا وقد نفى الغزالي في كتاب الإحياء عن الله أنه جوهر متحيز، وأضاف إلى ما ذكره في الاقتصاد بعض الإيضاح فقال: "وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه، ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه، أو متحركا عنه. فلا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ولو تُصُوِّر جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم. فإن سماه مسم جوهرا، ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى "(١).

١ - وأرى أن أبا حامد قد أصاب عندما قرر تحريم إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى، لأنَّ أسماء الله توقيفية، وإن كنت آخذ عليه قوله "ان العقل لا يمنع ذلك" لانَّ العقل ينبغي أن يخضع للشرع. كما آخذ عليه قوله في الإحياء إن إطلاق اسم الجوهر دون المتحيز ليس بخطأ من حيث المعنى، لانَّ وجه المشاركة بينهما قد يوهم نقصا على الله تعالى - كما ذكر هو ذلك -

٢ - والغزالي عندما يذكر هذه المصطلحات الفلسفية يبعد عن اتجاه السلف، الذين لم ينطقوا بهذه الألفاظ، لا بالنفي ولا بالإثبات، فتلك بدعة ما أنزل الله بها من سلطان. وقد وصف شيخ الإسلام ابن تيمية مثل هذا الاستدلال بأنه طريق فاسد، ثم ذكر وجه فساده بقوله:

---

(١) الاحياء: "قواعد العقائد" ١/١٠٦، ١٠٧
راجع في نفي الجوهر والجسم "روضة الطالبين" للغزالي مجموعة القصور العوالي: ٤/٥٥.

"لم يسلكه أحد من السلف والأئمة ،فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم ، ولا بالجوهر والتحيز ، ونحو ذلك - لا نفيا ولا إثباتا - لأنها عبارات مجملة ، لا تحق حقا ، ولا تُبطل باطلا ،بل هذا من الكلام المبتدع الذى أنكره السلف والأئمة "(١) .

٣ - كما أننا نختلف مع أبي حامد فيما ذكره في الاستدلال من أن " ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " لأنَّ هذه القضية في الأصل حجة للجهمية أدت إلى وقوعهم في نفى كلام الله وفعله ، وتعطيل صفاته القديمة ، وجعل المخلوق قديما ، بل وتعطيل الذات الإلهية نفسها . وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " وأصل ذلك كله حجة الجهمية على حدوث الأجسام بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فما يقوم به الكلام - باختياره أو مشيئته ، ولم يزل كذلك - يجب أن يكون حادثا . فلزمهم نفى كلام الرب وفعله ، بل وتعطيل ذاته. ثم آل الأمر إلى جعل المخلوق قديما ، وتعطيل صفات الرب القديمة ، بل وذاته"(٢) .

٤ - أما نفى التحيز عن الله تعالى : فتعليقنا عليه ،أنه كما لا يجوز وصف الله بالتحيز ، كذلك لا يجوز نفيه عنه(٣) ، لأنَّ

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٣/٨١ .
(٢) نفس المصدر السابق .
(٣) يقول الامام ابن تيمية : " بخلاف لفظ الجسم والمتحيز ،فان هذا لم يثبته السلف والأئمة مطلقا ، ولا نفوه مطلقا " راجع : بيان تلبيس الجهمية : ٢/١٠

النافين للتحيز وغيره إنما يفعلون ذلك لغرض آخر هو أنه تعالى ليس على العرش ، ولا فوق العالم. وبذلك وقعوا في الاشتباه والاختلاف .

ويبدو أن الغزالي هنا يمهد لرأيه في التأويل - على ما سيأتي - وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام معلقا على كلام الرازي في نفي الحيز :-

" ومن هذا الباب قول المؤسس(١) ونحوه ممن فيه تجهم : " إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة ، بمعنى أنه يصلح أن يشار إليه بالحس بأنه ها هنا وهناك " فان المقصود الذي يرده على منازعه بهذا الكلام : أنه ليس على العرش ، ولا فوق العالم - كما يذكره في سائر كلامه - ويحرف النصوص الدالة على ذلك "(٢) .

رابعا : نفي الجسمية :-

يرد الغزالي على المشبهة الذين يشبهون ذات الله بذات المخلوقين ، ويثبتون الجسمية له تعالى بقوله : " ندعى أن صانع العالم ليس بجسم "(٣) .

---

(١) يعني الرازي مؤلف كتاب " تأسيس التقديس "
هو : محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين المعروف بفخر الدين الرازي التميمي البكري (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) من أكبر علماء الكلام في عصره ، وكان كثير الازدراء بالكرامية ، ويقال انهم قتلوه بالسم.
" طبقات الشافعية : للسبكي ٦/٣٣ طبعة بيروت الثانية (بدون تاريخ) .

(٢) بيان تلبيس الجهمية : لابن تيمية : ٢/١٢.

(٣) الاقتصاد : الدعوى الخامسة : ص٤٢.

ويقيم على إثبات ذلك دليلين :

الدليل الأول : وهو مؤسس على ما سبق من نفي الجوهرية ، ومؤداه : أنه لو كان جسما لكان مؤلفا من جوهرين متحيزين فأكثر ، فما دام قد استحال كونه جوهرا فيستحيل كونه جسما .

والغزالي هنا ـ كغيره من الأشاعرة ـ يرى أن الجسم يتركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو من جوهرين ، أو عدة جواهر " ونحن لا نعني بالجسم الا هذا "(١) .

الدليل الثاني : لو كان ـ سبحانه وتعالى ـ جسما لكان مقدرا بمقدار معين ، فيحتاج إلى مخصص ، يرجح ذلك القدر المعين على غيره من المقادير الجائزة . بأن يكون أكبر من هذا القدر ، أو أقل منه ، فيكون الله تعالى مصنوعا لا صانعا ، مخلوقا لا خالقا . وهذا محال فبطل ما أدى اليه وهو كونه جسما ، وثبت نقيضه وهو أنه ليس بجسم .

ويرد الغزالي على من سمى الله جسما (٢) ، دون إرادة معنى التأليف من الجواهر المتحيزة : بأن ذلك مرده كذلك إلى اللغة والشرع . ولا دخل للعقل في هذا لأنّ إطلاق الألفاظ والأسماء من الأمور الاصطلاحية . وموقف اللغة والشرع قد سبق بيانه في نفي الجوهرية .

---

(١) الاقتصاد : ص ٤٢ .

(٢) الذين أطلقوا الجسمية على الله تعالى ينقسمون إلى قسمين :ـ
أ ـ المشبهة : وهم الذين جعلوا الله جسما كسائر الأجسام .
ب ـ الكرامية : الذين قالوا بأن الله جسم ، وعنوا بالجسم الموجود .
"راجع المواقف : للجرجاني " الموقف الخامس في الالهيات "
ص ٣١ ومابعدها .

ويقيم الغزالى نفس الدليل في كتاب الاحياء مضيفا إليه قوله (١) :

" لأن كل جسم مختص بحيز ، ومركب من جوهر ، والجوهر يستحيل خلوه من الافتراق والاجتماع ، والحركة والسكون ، والهيئة والمقدار ، وهذه سمات الحدوث . ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم ، لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر ، أو لشئ آخر من أقسام الأجسام . فإنْ تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما - من غير إرادة التأليف من الجواهر - كان ذلك غلطا فى الاسم ، مع الإصابة فى نفى معنى الجسم " (٢) .

خامسا - نفى العرضية :-

يقرر الغزالى " أن صانع العالم ليس بعرض " (٣) .

ويعنى بالعرض هنا : ما يستدعى وجوده ذاتا - جسما أو جوهرا - يقوم به . ويقيم استدلاله على دعواه بأنه لو كان عرضا لكان حادثا . ذلك لأن العرض يحتاج إلى جسم أو جوهر يقوم به ، وبما أن الجواهر والأجسام حادثة ، فان ما يحل فيها يكون حادثا كذلك ، وكونه تعالى حادثا باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو كونه عرضا ، وثبت نقيضه وهو أنه ليس بعرض .

---

(١) الإحياء : " قواعد العقائد " ١٠٧/١ .
وقد أثار الغزالى كذلك هذه الدعوى فى " روضة الطالبين " وذكر بإيجاز موقف الكرامية والحنابلة والأشاعرة والمعتزلة من نفى الجسمية : انظر ص ٥٥ .

(٢) نرجئ التعليق على نفى الجسم بعد أن نذكر نفى العرضية .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٣ .

أما إذا أريد بالعرض ما هو صفة لذات غير متحيزة :

فلا ينكر الغزالي ذلك ،لأنه يثبت الصفات لله ، وهو ذات غير متحيزة . " وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء ،من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا ، فنحن لا ننكر هذا ، فإنا نستدل على صفات الله تعالى "(١) .

ومع عدم إنكار ذلك فإنه لا يجوز إطلاق اسم العرض على الله تعالى ، لأن العرض صفة . ويرد هنا سؤال : ولماذا يسمى الله تعالى بالصانع والفاعل ، وهما من قبيل الأوصاف ؟

ويجيب الغزالي عن ذلك بأن الصانع والفاعل ليست صفات أو أعراض ،وانما يدل كل منها على ذات متصفة بالصنع أو الفعل . " وإن أراد المنازع بالعرض معنى آخر غير الحال في الجسم ، وغير الصفة القائمة بالذات ، كان الحق في منعه للغة أو الشرع ، لا للعقل "(٢) .

وقد تقدم حكم اللغة والشرع في ذلك(٣) .

هذا وقد ذكر الغزالي دليلا آخر على نفيه للعرضية في الإحياء مؤداه : أنه لو كان عرضا للزم أن يحل في جسم ،فيلزم أن يكون هذا الجسم موجودا قبله ، وهذا باطل ، لأن الله تعالى كان موجودا وحده ، ثم أحدث الأجسام والأعراض .

---

(١) الاقتصاد : ص٤٣ .
(٢) المصدر السابق : ص٤٤ .
(٣) راجع ما ذكر في نفي الجوهرية .

ثم يضيف دليلا ثالثا حاصله : أنه ثبت علمه وقدرته وإرادته "وهذه الأوصاف مستحيلة على الأعراض ،بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه ، مستقل بذاته"(١) .

كما ذكر في " معارج القدس " دليلا موجزا على أن الله ليس بعرض مؤداه : أنه لو كان عرضا ، لتعلق بالجسم ، ولو تعلق بالجسم للزم عدمه بانعدام الجسم ،لأنّ الجسم لا بد أن يعدم(٢) .

موقف السلف من نفى الجسمية والعرضية :

مما سبق تبين أن هناك اتجاهين في قضية الجسمية والعرضية ، فهناك المثبتون ،وهناك النافون . أما الرأى الثالث فهو رأى السلف ، الذى يخطّئ الرأيين كليهما لغة وعقلا وشرعا .

١ - فأهل اللغة : لم يذكروا من معانى الجسم سوى الغلظ والكثافة ، ولم يتعرضوا للوازم هذا اللفظ - من التحيز والجهة - التي ذكرها المتكلمون ، والفلاسفة ،والرافضة(٣) .

يضاف إلى ذلك أن معاني الألفاظ يجب أن تكون مفهومة لعامة الناس ، ولا يقتصر فهمها على فئة معينة ، كتلك الألفاظ - من جواهر وأعراض - التي ذكرها المتكلمون في تعريفهم للجسم .

---

(١) الإحياء : (قواعد العقائد) : ١/ ١٠٧

(٢) معارج القدس : للغزالي ص ١٦٣ بتصرف .

(٣) المقصود بالرافضة : فرق الشيعة العشرين التي تفرعت عن الزيدية والكيسانية ، والامامية . أنظر " الفرق بين الفرق " للبغدادى : ص ٢١ وما بعدها .

٢ - ومن ناحية العقل : فإن قول المتكلمين بأن العقل يلزم أن يكون المشار إليه مركبا من الجواهر الفردة ، أو المادّة والصورة ، وبناءهم على ذلك رأيهم فى نفى الجسمية ،أمر غير متفق عليه من جميع المتكلمين . فقد أنكره الضرارية (١) والنجارية (٢) .

٣ - ومن ناحية الشرع : فانه لم يرد في الشرع ما يدل على إثبات الجسم أو العرض ، كما لم يرد نص ينفى ذلك .

ولم يؤثر عن أحد من الصحابة -رضي الله عنهم- أنه تكلم بهذه الألفاظ - لا نفيا ولا إثباتا - فالقول بهذه الألفاظ أمر بدعى .

على أن هذه الألفاظ مجملة : فالحكم بثبوتها قد يؤدى إلى وصف الله تعالى بمعان لا تليق بذاته ، كالتناهى والتحيز . كما أن الحكم بنفيها قد يقود إلى تعطيل بعض الصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله ،كالاستواء والنزول ،وغير ذلك من الأفعال .

لهذا كله التزم السلف الصالح بعدم الخوض في هذه الأمور ، والتزموا بما جاء به الشرع -في الإثبات والنفى على حد سواء - وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية موقف السلف بقوله :- " ان ما أورده المتكلمون من معان للجسم باطل ؛

---

(١) هم أتباع ضرار بن عمر ، ولهم آراء وافقوا في بعضها المعتزلة والنجارية والأشاعرة . راجع " الفرق بين الفرق " للبغدادى : ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) هم أتباع الحسين بن محمد النجار ، وهم ثلاث فرق : البرغوثية ، والزعفرانية ،والمستدركة . المصدر السابق : ص ٢٠٧ .

أما في اللغة : فقد ثبت أن أهل اللغة لا يسمون كل ما يشار إليه جسما . و هكذا نقل عنهم أهل العلم بلسانهم ـ كالأصمعى ، وأبى زيد الأنصارى ، وغيرهم ـ نقله الجوهرى و غيره .

قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجثمان .

وقال الأصمعي : الجسم والجثمان : الجسد . والجثمان : الشخص . والأجْسَم : الأضخم بالبدن .

وقال ابن السكيت : تجسمت الأمر : أى ركبت أجسمه . فمعنى الجسم عندهم متضمن معنى الغلظ والكثافة ، لا معنى كونه يشار إليه . وكذلك لم يقصدوا بذلك كونه مركبا من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ـ كما ادعى بذلك طوائف من أهل الكلام النفاة ـ أن الجسم فى اللغة : هو المركب المؤلف . فهذا لا يوجد في لغة العرب ألبتة .

كما أن أهل اللغة لا يسمون كل ما كان له مقدار : أصغر ، أو أكبر من غيره جسما . ولم ينقل عنهم أنهم يسمون الهواء ، أو الروح الانسانية جسما ، فليس كل ما هو مركب عندهم من الأجزاء يسمى جسما .

وأما في العقل . فيقال لهم : إن كل ما يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، فإنه مركب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة . فهذا بحث عقلى : وأكثر عقلاء بنى آدم من أهل الكلام وغيرهم ينكرون أن يكون ذلك مركبا من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة . وإنكار ذلك قول ابن كُلاب(١) ـ وهو إمام الأشعرى ـ في مسائل

---

(١) هو أبو محمد " عبد الله بن سعيد القطان " الملقب بابن كلاب ـ كخطّاف ـ وزنا ومعنى لقب به لأنه كان يجتذب سامعيه كما يجتذب الخطاف الشيء . وكان من أكابر علماء الكلام
===

الصفات ،وهو قول الهشامية(١) ، والنجارية ، والضراريـة ، و بعـض الكرّامية (٢) .

أما بطلان ذلك شرعا : فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء، والصحابة ، ولا التابعين ، ولا سلف الأمة أن الله جسم ، أو أنه ليس بجسم ، بل النفى والإثبات بدعة فى الشرع . فالشرع ليس فيه ذكر هذه الأسماء فى حق الله تعالى - لا نفيا ولا إثباتا - بل قول القائل : إن الله جسم ، أو ليس بجسم ، أو جوهر ، أو ليس بجوهر ، أو متحيز ، أو ليس بمتحيز ، أو فى جهة ، أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث ، أو لا تقوم به ، أو نحو ذلك . كل هذه الأقوال محدّثة بين أهل الكلام المحدَث ، لم يتكلم السلف والأئمة فيها - لا بإطلاق النفى ، ولا بإطلاق الإثبات - بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع فى حق الله تعالى - نفيا وإثباتا -

---

== في عصر المأمون ، وله مساجلات مع المعتزلة في مجلسه ، وينسب إليه قوله فى الصفات : لا هو ولا غيره ، وقوله بحدوث كلام الله . وهو أخو يحيى بن سعيد القطان المحدث ، وصاحب الجرح والتعديل .
راجع طبقات الشافعية الكبرى : للسبكى ٢/١٥ طبعة بيروت الثانية بدون تاريخ .

(١) الهشامية : فرقتان ، فرقة تنسب إلى هشام بن الحكم الرافضى . والثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقى ، وكلتا الفرقتين تقول بالتجسيم والتشبيه . "الفرق بين الفرق : ص ٦٥ " .

(٢) ينسبون إلى أبي عبد الله ابن كرّام السجستاني ، الذى زعم أن الله جسم ، له حد ونهاية . " المصدر السابق : ص ٢١٦ " .

والألفاظ التي لا أصل لها في الشرع ، فلا يجوز تعليق المدح والذم، والإثبات والنفى على معناها ، إلا أن يبين أنها توافق الشرع . والألفاظ التي تعارض بها تلك النصوص من هذا القبيل ، كلفظ الجسم والحيز والجهة ، والجوهو والعرض ." (١)

سادسا : نفى الجهة :

يقرر الغزالى - كما قرر سائر الأشاعرة والمعتزلة والجهمية - أن الله تعالى ليس في جهة من الجهات الست بقوله : " ندّعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست" (٢) فلا يقال : إنه فوق العالم ولا تحته ، ولا عن يمينه أو شماله ، ولا أمامه أو خلفه .

و يبنى الغزالى استدلاله على دعواه بأن كل ما هو في جهة ، فلا بد أن يكون في حيز ، والذى يكون في الحيز : إما أن يكون جوهرا قائما بنفسه ، واما أن يكون حالاً فى جوهر . فالجوهر تحيزه بنفسه ، و تحيز العرض تابع لتحيز الجوهر . وما دام قد نفى عن الله تعالى الجوهرية والعرضية ، فذلك يستلزم نفى الجهة " فإن أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرا أوعرضا" (٣)

---

(١) مجموع الفتاوى : لابن تيمية ٥/ ٤٢٠- ٤٢٣
انظر " منهاج السنة " لابن تيمية : ١/ ٢٠٣- ٢٤٧ المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢هـ
وانظر " تلبيس الجهمية " ١/ ٤٧٧ لابن تيمية.
وانظر " درء تعارض العقل مع النقل " لابن تيمية ١/ ٢٣٠
وانظر " شرح حديث النزول " لابن تيمية : ص٢٣٠ طه المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٧هـ .

(٢) الاقتصاد : ص٤٤ .

(٣) الاقتصاد : ص٤٤ .

ويضيف الغزالي استدلالين آخرين على نفي الجهة : فإنه لو كان في جهة لاحتاج إلى مخصص يخصصه بالجهة التي يكون فيها ، وذلك محال :

" لأن ذلك يطرق الجواز إليه ، ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز "(١) على أن اختصاصه بجهة معينة يستلزم التقدير بمقدار : لأنه تعالى سيكون محازيا لجسم العالم " وكل محاز: فإما أصغر منه ، وإما أكبر ، وإما مساوٍ . وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار فيحتاج إلى مقدّر و مخصّص "(٢) .

ويناقش الغزالي القائلين بالجهة ، وأن الله — سبحانه و تعالى — قد اختص بجهة فوق ؛ لأنها أشرف الجهات . بدليل رفع الوجوه والأيدى إلى السماء عند الدعاء . كما أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — سأل الجارية الخرساء : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فحكم بإيمانها . و يرد على هؤلاء ، فيذكر أن التوجه إلى السماء أثناء الدعاء ؛ ليس لأن الله تعالى فى جهة فوق ، وإنما لإظهار التعظيم لله بالإشارة الحسية المطابقة لما في القلب من اعتقاد عظمة الخالق " وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد ، و تعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو ، الذى هو أعلى الجهات وأرفعها "(٣) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤٨ .

وأما حكمه — صلوات الله عليه — بالإيمان للجارية ، فذلك لأن الجارية كانت خرسا ، ، فإشارتها إلى السماء ليست لأن الله في السماء ، ولكن لأن مرتبة الله عالية " إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو "(١) .

ويرى الغزالي أن نفي الجهة يثير إشكالا حاصله : أن الله تعالى إذا لم يكن في جهة من الجهات ، فيلزم ألا يكون داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه . وذلك كله محال .

ويحاول أن يتخلص من هذا الإشكال ، فيقرر : أن الموجود الذي يقبل الاتصال إذا قيل : انه ليس متصلا ولا منفصلا ، كان هذا القول باطلا .

كما أن الموجود الذي يقبل الاختصاص بالجهة ، فوجوده — مع خلو الجهات الست عنه — محال . "فأما موجود لا يقبل الاتصال والانفصال ، ولا الاختصاص بالجهة ، فخلوه عن طرفي النقيض غير محال "(٢) .

وقد قرر الغزالي — فيما سبق — أن الله ليس بجوهر ولا بجسم ، وبناء على ذلك لا يكون متحيزا إلى جهة ، فلا مانع عنده من أن يقال : إنه تعالى ليس داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه . وهنا يثير الغزالي إشكالا آخر مؤداه : أن هذا الموجود — الذي ليس في داخل العالم أو خارجه — غير مفهوم .

---

(١) الاقتصاد : ص ٤٩ .
(٢) المصدر السابق : ص ٥٠ .

ويحاول مرة أخرى أن يحل هذه المشكلة ، فيتساءل : ما المراد بالقول بأنه غير مفهوم ؟ إن كان المقصود بذلك : أنه غير متصوّر ،ولا متخيّل ، ولا داخل الوهم ،فهذا صحيح ،لأنه لا يدخل في دائرة التصور والخيال والوهم إلا جسم له قدر ولون .

أما إن قصد بهذه العبارة — غير مفهوم — أنه غير معقول — أى ليس معلوما بدليل العقل- فالجواب أن ذلك محال " إذ قدمنا الدليل على ثبوته ، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الاذعان للتصديق به ، بموجب الدليل الذى لا يمكن مخالفته . وقد تحقق هذا.(١)

هذا وقد تعرض الغزالي لنفى الجهة في عدد من مؤلفاته على سبيل الإجمال ،ولكننا نجده يبسط القول فى " قواعد العقائد "(٢) مضيفا إلى ما ذكره في الاقتصاد : أن الجهات كلها مخلوقة لله ، وقد أحدثها بواسطة خلق الإنسان ، فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس ، واسم الأسفل : لما يلى جهة الرجل . وخلق للإنسان اليدين ،فحدث اسم اليمين للأقوى ، واسم الشمال لما يقابله ، وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا ، والأخرى شمالا ،وخلق للانسان وجها ذا عينين يبصر بهما ، فحدث اسم القدّام:للجهة التي يتقدم اليها ، واسم الخلف: لما يقابلها . ويستخلص من هذا كله ما يأتي :—

١ — الجهات كلها حادثة بحدوث الإنسان ، وخلقه على هذه الصورة .

٢ — الله تعالى هو المحدث للجهات ، فكيف كان في الأزل ؟ وكيف يصير مختصا بجهة بعد أن لم يكن ؟

---

(١) الاقتصاد : ص ٥١ .
(٢) راجع روضة الطالبين — القصور العوالى : ٤/ ٥٥ ، ٧٩ و"معارج القدس" ص١٦٣ .

٣ — إن الجهات تنسب إلى الجوارح ، والله تعالى — كما يرى الغزالى — منزه عن الجوارح والجسمية.

٤ — لو كان الله تعالى في جهة لكان محاذيا للعالم ، والمحاذى للجسم إما أن يكون أكبر منه ، أو أصغر ، أو مثله ، و هذا كله محوج الى مقدر (١).

هكذا رأينا الغزالى يقول بنفى الجهة عن الله تعالى .

و نحن نرى أن ذلك يخالف رأى السلف ، لأن نفى الجهة لم يصرح به الشرع ، وإنما صرح بالفوقية والعلو . وقد علمنا أن السلف لا يقرون شيئا لم يرد به الشرع — لا نفيا ولا إثباتا —.

و لسنا مع الغزالى فيما انتهى إليه استدلاله من أن الله ليس في داخل العالم ولا خارجه ، لأن ترديد مثل هذا الكلام يثير الشبه والأباطيل ، ويزعزع عقيدة الخلق . وكأنى بشيخ الإسلام يعنى أبا حامد حين يقول :

" ولم يقل أحد منهم — يعنى سلف الأمة — أن الله ليس فى السماء ، ولا أنه ليس على العرش ، ولا أنه فى كل مكان ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها "(٢).

---

(١) احياء علوم الدين : قواعد العقائد : ١٠٧/١ بتصرف .

(٢) مجموع الرسائل : لابن تيمية ص ٤١٩ ، ٤٢٠ مطبعة محمد على صبيح القاهرة سنة ١٣٨٥هـ .

وما يشيره الغزالي من أن الجهة يلزمها التحيز والجسمية إنما يخضع لمقاييس البشر ، والى النظرة الضيقة التي تسوى بين صفات الله وصفات الخلق ، ولا يلزم من كون الإله الأعلى فوق السموات أن يكون جسما ، أو متحيزا . ويبدو أن الجارية الخرساء كانت أكثر تعقلا من الكثيرين ، فهي حين أشارت إلى السماء ، لم تكن تقصد إلا العلو من غير تخصيص بالأجسام أو الحلول فيها . ولنستمع إلى شيخ الإسلام ، وهو يحسم النزاع ، ويعيد الأمر إلى نصابه :

" لما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلى الأعلى ، وأنه فوق كل شيء ، وكذلك الجارية لما قال لها : أين الله ؟ قالت : في السماء . إنما أرادت العلو — مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها — وإذا قيل : العلو ، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو فى السماء ، ولا يقتضى هذا ظرف وجودى يحيط به ، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله ، كما لوقيل : العرش فى السماء ، فإنه لا يقتضى أن يكون العرش فى شيء آخر موجود مخلوق " (١)

---

(١) الرسالة التدمرية : لابن تيمية ص ٢٨ ط ٣ سنة ١٤٠٠هـ الناشر : قصىّ محب الدين الخطيب . القاهرة .
وقد استدل شيخ الإسلام على أن فى بمعنى على بقوله تعالى : " ولأصلبنكم فى جذوع النخل " (طـه : ٧١) وقوله تعالى : " فسيروا في الأرض " (آل عمران : ١٣٧ ، النحل : ٣٦) وقوله " فسيحوا فى الأرض " (التوبة : ٢) وهذا معنى قوله تعالى " أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور " (الملك : ١٦) راجع المصدر السابق : ص ٢٧ ، ٢٨ .

والغزالي قد قرر — كما فصل في قواعد العقائد — أنه يريد بالجهة الحادثة التي أوجدها الله بعد خلق الإنسان — وبهذا المعنى فالغزالي محق فيما قال . ولا ننازعه في ذلك ، لأن الله تعالى لا يدخل في المخلوقات(١) . وخلافنا معه يدور فقط حول اللفظ الذي لم يرد في الشرع ، ولم ينطق به السلف . أما من يريد بالجهة ما وراء العالم فهو مبطل ، ولا يحق له أن ينفي عن الله الجهة بهذا المعنى ، لأن الله تعالى فوق العالم وفوق كل شيء .

والى ذلك يشير شيخ الإسلام حين يقول :

" فلفظ الجهة يراد به شيء موجود ، فيكون مخلوقا — كما إذا أريد بالجهة نفس العرش ، أو نفس السموات — وقد يراد بالجهة ما فوق العالم . ومعلوم أنه ليس في النصوص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه ، كما في إثبات العلو ، والاستواء ، والفوقية ، والعروج إليه ، ونحو ذلك .

وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق ، والخالق مباين للمخلوق — سبحانه وتعالى — ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته . فيقال لمن نفى الجهة : أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق ؟ فالله ليس داخلا في المخلوقات . أم تريد بالجهة ما وراء العالم ؟ فلا ريب أن الله فوق العالم ، مباين للمخلوقات .

---

(١) ولكن كان عليه أن يوضح أن الفوقية تعني أن الله فوق العالم وفوق كل شيء وفوق السماء ، لأن الله أثبت ذلك بقوله : " أأمنتم من في السماء " — على ما ذكرناه —.

كذلك يقال لمن قال الله في جهة : أتريد بذلك أن الله فوق العالم ؟ أو تريد أن الله داخل في شيء من المخلوقات ؟

فان أردت الأول فهو حق ، وإن أردت الثاني فهو باطل "(١) .

---

(١) مجموع الفتاوى : لابن تيمية : ٣/ ٤١ ، ٤٢ .

الفصل الثالث

الوحدانية

١ — توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية .

٢ — اتجاه الأشاعرة إلى الاستدلال على توحيد الربوبية .

٣ — معنى الوحدانية عند الغزالى .

٤ — الاستدلال على وحدانية الله .

٥ — الغزالى لم يتعرض لتوحيد الألوهية .

٦ — توحيد الخواص طبقية صوفية .

٧ — التوحيد كما يقرره السلف .

٨ — الغزالى لم يقل بوحدة الوجود ، ويهاجم القائلين بذلك .

٩ — عودة الغزالى إلى منهج القرآن الكريم .

*

الفصل الثالث

الوحـدانيـــــــــة

تمهيد :ـ توحيد الربوبيـة ، وتوحيد الألوهية :ـ

يجدر بنا قبل أن نتعرض لرأى الغزالى في وحدانية الله تعالى ، واستدلاله عليها ، أن نذكر رأى السلف فى معنى الوحدانية ، لنـرى إلى أى مدى قرب رأيه من موقف السلف ، أو ابتعد ، ولنستطيع المقارنة على وجه صحيح . يقرر السلف أن توحيد الله ـ سبحانه وتعالـى نوعان :ـ

١ ـ توحيد الربوبية : ومعناه : الإقرار بأن الله هو المنفرد بخلق الكائنات كلها ، وليس هناك أحد يشاركه في هـذا الخلق .

وهذا التوحيد مركوز في فطرة الإنسان . يقول شـارح الطحاوية (١) :ـ

" توحيد الربوبية ، كالإقرار بأنه خالق كل شىء ، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال ... وهـذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم ؛ بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة علـى الإقرار بغيره من الموجودات ، كما قالت الرسل فيما حكى اللـه عنهم (قالت رسلهم أفى الله شـك فاطر السموات والأرض) (٢) ".

---

(١) شرح الطحاوية : ص ١١ .

(٢) سورة إبراهيم : الآية ١٠ .

والمشركون من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأن خالق السموات والأرض واحد ، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله)(١) ولم يكن المشركون يعتقدون أن الأصنام مشاركة لله في خلق العالم ، بل كانوا يرددون قولهم — على ما ذكر الحق جل وعلا — " ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفَى "(٢) .

٢ — توحيد الألوهية : ومعناه أن المستحق للعبادة هو الله وحده . وهذا التوحيد يستلزم توحيد الربوبية ؛ فإن المستحق للعبادة هو الخالق للمخلوقات ، القادر على إيجادها وإعدامها ، وأما سائر المخلوقات فلا تستحق عبادة ولا تعظيما .

والرسل جميعا دعوا إلى توحيد الألوهية ، والكتب السماوية كلها نزلت به . " فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الألوهية الذى يتضمن توحيد الربوبية "(٣)

ويوافق الأشاعرة على أن توحيد الألوهية هو المطلوب ، يقول صاحب المواقف : " واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة — يقصد توحيد الربوبية — إلا الثَّنَوِيَّة(٤) دون الوثنيَّة : فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبى الوجود ، ولا يصفون الأوثان بصفات إلهية — وإن أطلقوا

---

(١) سورة لقمان : الآية ٢٥ .
(٢) سورة الزمر : الآية ٣ .
(٣) راجع شرح الطحاوية : ص ١٣—١٧ .
(٤) الثنوية : هم القائلون بالاثنين الأزليين : النور والظلمة . ويزعمون أنهما متساويان فى القدم . إلا أنهما مختلفان في الجوهر ، والمكان والأبدان والأجناس ، والخير ، والعقل . راجع الملل والنحل للشهرستاني : ٢/ ٤٩ — ٦٠ .

عليها اسم الآلهة — بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء ، أو الزهاد ، أو الملائكة ، أو الكواكب ، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة ، توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة "(١) .

ومع أن الأشاعرة يعلمون ذلك إلا أنهم يفيضون الدعاوى ، والاستدلالات ، والاعتراضات في إثبات توحيد الربوبية ، غافلين أصل الرسالات ، وأساس الديانات . وقد حذا الغزالى حذو أصحابه ، وبسط بدوره القول في إثبات دعواه على وحدانية الخالق على ما نوضحه فيما يلي :—

يفسر الغزالى الوحدانية بتفسيرين :—

١ — فقد يراد بالواحد : الذى ليس له مقدار ، ولا كمية ، ولا يقبل القسمة ، وليس مركبا من أجزاء :

" والبارى — تعالى — واحد ، بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة . فإنه غير قابل للانقسام ، إذ الانقسام لما له كمية ، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه "(٢) .

٢ — وقد يراد بالواحد : ما لا نظير له في الرتبة ، ولا ندّ له : "كما تقول : الشمس واحدة . والبارى — تعالى — أيضا بهذا المعنى واحد ، فإنه لا ندّ له "(٣) .

---

(١) شرح المواقف للجرجاني : ص ٧١ ، ٧٢ .
(٢) الاقتصاد : ص ٦٩ .
(٣) المصدر السابق : ص ٦٩ .

ويرى الغزالي أن الله واحد - بالمعنى الأول - بناء على ما أثبته من قبل من نفي الجسمية . فإن الأجسام هي التي تقبل التقسيم ، وما دام الله تعالى ليس جسما مركبا من أجزاء ، فهو واحد بهذا المعنى .

وقد أفاض الغزالي في إثبات الوحدانية بالمعنى الثاني - نفي النِّدّ والنظير - فمعناه - عند الغزالي - أن الله سبحانه هو الخالق وحده ، وأن ما سواه مخلوق له .

وقد استدل على ذلك بأنه لو كان لله شريك لكان إما مماثلا له في كل الوجوه ، أو أقل منه ، أو أرفع منه . وهذا كله محال .

أ - أما استحالة المثليّة من كل الوجوه ، فذلك لأن المماثلة من كل وجه لا تتفق مع الاثنينية : "فإن لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة ... ولو جاز أن يقال : هما اثنان - ولا مغايرة - لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ، ويقال : إنه إنسانان ، بل عشرة ، وكلها متساوية متماثلة في الصفة ، والمكان ، وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان ، وذلك محال بالضرورة "(١) .

ب - وأما استحالة أن يكون الند أرفع منه - سبحانه وتعالى - فذلك مستحيل أيضا ، لأن الإله هو أجلُّ الموجودات وأرفعها : " ومحال أن يُقال : مخالفه يكون أرفع منه ، فإن الأرفع هو الإله ، والإله عبارة عن أجلّ الموجودات وأرفعها ، والآخر

---

(١) الاقتصاد : ص ٧٠ .

المقدّر ناقص ، ليس بالإله . ونحن إنما نمنع العدد في الإله . والإله هو الذى يقال فيه بالقول المطلق : إنه أرفع الموجودات وأجلّها"(١) .

جـ — وبهذا يتبين أيضا بطلان الفرض الثالث ، وهو أن الند أقل كمالا من الله — تعالى — لأن الأقل لا يكون إلهاً .

وفى صورة عدّة افتراضات يسوق الغزالي ما يسمى بدليل التمانع والتوافق بطريقته الخاصة ، وعلى ما ألفناه في نهاية كل مبحث من مباحثه . ونستخلص من رده على هذه الافتراضات — أو الشبه التي يؤدّى مضمونها إلى تعدد الآلهة — مايلي : —

١ — يستحيل وجود إلهين أحدهما خالق للسماء ، والآخر خالق للأرض ، أو أحدهما خالق للجمادات ، والآخر خالق للحيوانات والنبات ، أو أحدهما خالق للخير ، والآخر خالق للشر ، أو أحدهما خالق للجواهر ، والآخر خالق للأعراض . فهذه المخلوقات لا تخرج من أن تكون إما جواهر ، وإما أعراض :

فإما أن يتقاسم الخالقان — المفروضان — جميع الجواهر والأعراض ، وإما أن يختص أحدهما بالجواهر كلها ، ويختص الآخر بالأعراض كلها . وكلا الاحتمالين باطل .

أما بطلان الاحتمال الأول : فلو فرض أن أحدهما اختصّ بالسماء بجميع جواهرها وأعراضها ، وأن الآخر اختص بالأرض كذلك . فإما أن يكون خالق السماء قادرا على خلق الأرض ، أو

---

(١) الاقتصاد : ص ٧١ .

لا يكون : فإن كان قادرا على ذلك تحققت المثلية ، وهذا محال — على ما سبق — وأيضا لا تكون نسبة الأرض إلى أحد القادرين بأولى من نسبتها إلى الآخر . وإن كان غير قادر على خلق الأرض . فهذا محال : لأن الجواهر — في السماء والأرض — متماثلة ، وتحيّزاتها كذلك ، فكيف تعجز القدرة عن خلق بعض الجواهر دون البعض ؟

وأما بطلان الاحتمال الثاني : وهو أن يختص أحدهما بالجواهر كلها ، والآخر بالأعراض كلها ، فذلك باطل من وجهين :

أ — إن الأجسام والأعراض متلازمان في الوجود ، ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر .

ب — ماذا لو أراد خالق الأعراض أن لا يخلقها ، أو العكس : بأن أبى خالق الأعراض أن يخلقها للجواهر أو أبى خالق الجواهر أن يخلقها للأعراض التي يريدها الآخر ، فيؤدى هذا إلى التمانع ، فيكون كل منهما عاجزا ، والعاجز لا يكون إلها .[1]

٢ — يستحيل وجود إلهين متفقين بحيث يساعد كل منهما الآخر :

لأن هذه المساعدة إما ممكنة ، واما واجبة : فان كانت ممكنة ، كان تركها كذلك ممكنا ، فيؤدى هذا إلى تعذر وقوع الفعل ، ومَن يتعذر عليه وقوع الفعل لا يكون إلها .

---

(١) الاقتصاد : ص ٧٢ ، ٧٣ بتصرف .

وإن كانت واجبة كان كل منهما مضطرا إلى الخلق بدون اختيار، وكان غير قادر على ترك الخلق، ولا يخفى أن الإله خالق مختار قادر:

" وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنا، فقد تعذر الفعل، وبطل معنى القدرة، والمساعدة إن كانت واجبة صار الذى لا بدّ له من مساعدة مضطرا لا قدرة له "(١).

٣ — يستحيل وجود إلهين أحدهما خالق للخير، والآخر خالق للشر، وما يقال عن اختلاف طبيعة الخير والشر قول باطل:

فالشر ليس شرًّا لذاته، كما أن الخير كذلك، فالإحراق مثلا شر بالنسبة للمؤمن، وخير بالنسبة للكافر، وهذا يرجع إلى الإرادة والقصد. فقد حُكِم على الإحراق تارة بأنه خير، وتارة بأنه شر مع أن طبيعة الإحراق واحدة.

فالقادر على إحراق الكافر عند امتناعه عن النطق بالشهادتين؛ قادر على إحراق المؤمن — إذا أراد — ذلك لأنّ القدرة على أحد المتماثلين مساويةٌ للقدرة على الآخر(٢).

ويختتم الغزالى مبحث الوحدانية في الاقتصاد بقوله:—

" وعلى الجملة، كيفما فُرِضَ الأمر، تولّد منه اضطراب وفساد، وهو الذى أراده الله — سبحانه — بقوله (لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدتا)(٣) فلا مزيد على بيان القرآن "(٤).

---

(١) الاقتصاد: ص ٧٣.
(٢) المصدر السابق: ص ٧٣، ٧٤ بتصرف.
(٣) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.
(٤) الاقتصاد: ص ٧٤.

وهكذا عرض الغزالي موقفه من إثبات وحدانية الله تعالى ،

فإلى أى مدى وُفق في استدلاله ، وما موقع آرائه من رأى السلف ؟

أولا : سبق أن ذكرنا منهج السلف في صفة الوحدانية ، وكيف يوجهون همهم إلى إثبات وحدانية الألوهية ببسط القول في توجيه الخلق إلى إفراد المعبود بالعبادة دون غيره ، فهذا ما يحتاجه المسلمون ، حتى يتخلصوا من كل شوائب الشرك ، واللجوء إلى غير الله ، وتتطهر عقيدتهم من كل لون من ألوان العبودية لغير فاطر السموات والأرض . وقد رأينا الغزالي في الاقتصاد ، لم يُشر — من قريب أو بعيد — إلى هذه الناحية العملية في الجانب العقائدى ، بل راح يُطيل القول ، ويبسط الاستدلالات على أن الخالق واحد ، في الوقت الذى يعلم فيه أن الناس جميعا بفطرتهم التي فطرهم الله عليها يؤمنون إيمانا راسخا بوحدانية الخالق .

وقد حاول أبو حامد أن يضيف مفهوما أعم وأشمل لصفة الوحدانية في كتابه (روضة الطالبين) فذكر أن التوحيد الكامل أن يصبح التوحيد وصفا لازما لذات الموحِّد ، ولا يكون ذلك إلا إذا تحققت أصول خمسة :—

١ — أن يعتقد وجود البارى ، ليبرأ من التعطيل .

٢ — أن يعتقد وحدانية الله تعالى ، حتى يبرأ من الشرك .

٣ — أن ينزه الله تعالى عن كونه جوهرا أو عرضا ، وعن لوازم كل منهما ، ليبرأ من التشبيه .

٤ — أن يعتقد أن الله تعالى هو المبدع — بقدرته واختياره — لكل ما سواه ، ليبرأ عن القول بالعلة والمعلول .

٥ — أن يعتقد بأن الله مدبر لجميع مبتدعاته ، ليبرأ عن القول بتدبير الطبائع والكواكب والملائكة .

وقول " لا إله إلا الله " يجمع الأصول الخمسة "(١) .

وعلى الرغم من هذا التعميم إلا أننا لا نلمح أية إشارة إلى توحيد الألوهية ، وما ذكره في الأصل الثاني من التوحيد لا يقطع بذلك .

على أن الغزالي قد ذكر في " كتاب الأربعين " أن للتوحيد ثمرة يظهر أثرها في الأعمال ، والتوكل على الله دون غيره . وقد نجد في ذلك ما يشير إلى أن الموحّد ينبغي أن تكون عبادته لله وحده (٢) . ومن هنا نستطيع القول : إن الغزالي يرى أن توحيد الربوبية يقود إلى توحيد الألوهية ، وليس العكس . وليس هذا صحيحا : لأن المعروف أن مشركي قريش كانوا يؤمنون بوجود الخالق الواحد ، ومع ذلك أشركوا الأوثان في عبادته .

ثانيا : قسم الغزالي في " مشكاة الأنوار " التوحيد إلى قسمين :—

١ — توحيد العوام : ويرى أنه محدود قاصر ، إذ يقتصر على قول لا إله إلا الله .

٢ — توحيد الخواص : وهو أعم وأشمل وأحق :—

" فإذًا لا إله إلا الله توحيد العوام ، ولا هو إلا هو توحيد الخواص . لأن ذلك أعم — وهذا أخص — وأشمل وأحق وأدق ، وأدخل بصاحبه في الفردانيّة المحضة ، والوحدانية الصّرفة "(٣)

---

(١) روضة الطالبين للغزالي ، مجموعة القصور العوالي ٤/ ٣٦ ، ٣٧ بتصرف .
(٢) راجع الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٠ .
(٣) مشكاة الأنوار : مجموعة القصور العوالي : ٢/ ٢٢ .

وهذا الاتجاه في فهم التوحيد ، اتجاه صوفي ، يحطّ من شأن جمهرة الموحّدين بالله ، وإلا فما معنى أن توحيد الخواص أدق . إنها طبقية صوفية لم يقل بها أحد من السلف . على أن الغزالي يكاد يجاوز الحد ، ويوشك أن يقع فيما وقع فيه غيره من الصوفية حين يقرر أن التوحيد أنواع :—

توحيد العوام ، بما في ذلك المتكلمون الذين لا يتميزون من العوام إلا بمعرفة الحِيَل في دفع تشويش المبتدعة — على حد قوله — ويتدرج التوحيد بالوقوف على لبّه بروءية الأشياء الكثيرة في جملتها ، صادرةً عن فاعل واحد . ثم يصل الموحد إلى لب اللب — على حد تعبيره — حين لا يرى في الوجود إلا واحدا ، ويعلم أن الموجود واحد " ولا يُفرّق نظره بين السماء والأرض ، وسائر الموجودات ؛ بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد . والفناء في التوحيد إنما يقع في هذا التوحيد ، وذلك بأن يصير مستغرقا بالواحد الحق ، حتى لا يلتفت قلبه إلى غيره ، ولا إلى نفسه "(١) . ويبدو أن الغزالي قد فطن فجأة إلى خطورة هذا القول الذي يوهم وحدة الوجود فيستدرك " إن نفسَ الموحّد المستغرق — من حيث هي نفسه — غيرُ الله "(٢) ثم يوضح أنه يقصد توحيد الفعل " وتوحيد الفعل لا يستدعي الفناء في توحيد الذات "(٣)

---

(١) الاربعين : ص ١٨١ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٨٢ .

ويعنى بتوحيد الفعل أن كل ما يقع في هذا الكون بفعل الله الواحد ، وقد وجه شارح الطحاوية نقده إلى الغزالي وأمثالــه من المتصوفة ، فقال :ـ

" وإذا عرف أن توحيد الألوهية هو التوحيد الذى أرسلت به الرسل ، وأنزلت به الكتب ـ كما تقدمت إليه الإشــارة ـ فلا يلتفت إلى قول من قسم التوحيد إلى ثلاثة أنواع ، و جعل هذا النوعَ توحيدَ العامة ، والنوعَ الثاني توحيدَ الخاصة ، وهــو الذى يثبت بالحقائق ، والنوعَ الثالث توحيدًا قائمًا بالقدم وهوتوحيد خاصة الخاصة ... فلا توحيد أكمل من الذى قامت بـــــه الرسل وجاهدوا الأمم عليه ، ولذلك أمر الله سبحانه نبيـــه أن يقتدى بهم فيه ، كما قال تعالى ـ بعد ذكر مناظـــرة إبراهيم قومه في بطلان الشرك وصحة التوحيد ، وذكر الأنبياء ، من ذريته ـ (أولئك الذين هدى اللهُ فبهداهم اقْتَدِهْ) (١) ، فلا أكمل من توحيد مَن أُمِرَ رسولُ الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يَقتدِىَ بهم . وكان ـ صلى الله عليه وسلم ـ يعلّم أصحابـــه إذا أصبحوا أن يقولوا : أصبحنا على فطرة الإسلام ، وكلمـة الإخلاص ، ودين نبينا محمد ، وملّـــة أبينا إبراهيم حنيفـــا مسلما ، وما كنا من المشركين "(٢) .

" فهذا توحيد خاصة الخاصة الذى من رغب عنه فهو من أسـفه السفهاء، قال تعالى :

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٩٠ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٢٤ .

(ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين . إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) (١) " ولا شك أن النوع الثاني والثالث من التوحيد الذى ادعوا أنه توحيد الخاصة ، وخاصة الخاصة ينتهى إلى الفناء الذى يشمر إليه غالب الصوفية ، وهو درب خطر يفضى إلى الاتحاد "(٢) .

ثالثا : لم يصرح الغزالي بالقول بوحدة الوجود في الذات ، لكن هذا الذى قاله في الأربعين ومشكاة الأنوار — كما سبق ذكره — قد يوهم ذلك . ومع أنه طلع علينا بفكرة وحدة الوجود في الفعل لا في الذات — كما سبق — إلا أن هذا لا يدفعنا إلى القول بأنه قال بوحدة الوجود بالمعنى الذى فهمه الحلاج أو الجنيد أو غيرهما من أصحاب الشطحات . ولا نستطيع — ونحن في مجال البحث العلمي — أن نتجنى على الرجل ؛ خاصة وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد في معراج السالكين حين قال " عين الحلول واعتقاده خطأ محض ، وسفاهة صرفة "(٣) .

---

(١) سورة البقرة : الآيتان : ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٢٥ .

(٣) معراج السالكين : مجموعة القصور العوالي : ١٥٤/٣ .

ومع أنه حاول أن يبرر موقف الصوفية الذين ردّدوا عبارات ذاهلة غير واعية فقال أحدهم " ما في الجبة إلا الله " وقال آخر " سبحاني " إلا أنه لم يعفهم من الجرم الذي وقعوا فيه :

" فقد وقعوا في أشد مما وقع فيه الفلاسفة ، حين زعموا أنه لا يقال : الله موجود ، فإن ذلك في زعمهم — يؤدي إلى دخوله مع الموجودات تحت الجنس "(١) .

رابعا : وإذا ما عدنا إلى استدلال الغزالي في الاقتصاد وجدناه بعد أن يفصّل برهان التمانع يذكر أن هذا ما يريده الله بالآية الكريمة " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا "(٢) شأنه في ذلك شأن المتكلمين الذين فهموا الآية بمعنى : لم توجدا ، مع أن الله قال ذلك بعد وجودهما . والآية الكريمة — كما يرى السلف — دليل على توحيد الألوهية ، لا توحيد الربوبية ، فقد قال — جل شأنه — آلهة ، ولم يقل أربابا ، فمعنى الآية لو كان فيهما آلهة معبودون لفسد نظام الكون كله . فكيف يحكم الغزالي بطريق القطع بأن هذا ما يريده الله — سبحانه وتعالى — ؟ يقول شارح الطحاوية :—

"وقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) قد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع ، وغفلوا عن مضمون الآية : فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره ، ولم يقل : أرباب.

---

(١) معراج السالكين : المصدر السابق : ٣/١٥٥ .

(٢) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ .

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما ، أنه لو كان فيهما — وهما موجودتان — آلهة سواه لفسدتا . وأيضا فإنه قال : لفسدتا ، وهذا فساد بعد الوجود ، ولم يقل : لم يوجدا ... فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله "(١) .

خامسا : على أن أبا حامد قد وجه إلى استدلاله في الاقتصاد نقدا ذاتيا — كما عودنا في إلجام العوام — وهدم هذا الصرح الذى بناه المتكلمون وتشدقوا به ، في تأويلهم للآية الكريمة " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وإخضاعهم معنى الآية لما يخدم برهان التمانع .

فقد قرر في الإلجام أن هذا الاستدلال — وبهذا الأسلوب المعقد ، الذى يُضنى عقول الباحثين ، فضلا عن عباد الله البسطاء — يشوش على العقول لأن الفطرة الإنسانية جبلت على الايمان بأن الخالق واحد لا شريك له . فمن الخطورة بمكان ترديد مثل هذه الأدلة التى يتعذر على الكثيرين فهمها ، مما يؤدى إلى غرس بذور الشك في نفوس الخلق ، ويكون من العسير بعدئذ إزالةُ هذا الشك بعد أن يستفحل الداء ، ويستعصى الدواء . ومما يليق بعباد الله البسطاء أن يقال لهم بأسلوب سهل بسيط : لا ينتظم تدبير المنزل بمدبّرين ، كما أن السفينة تتعرض للغرق إذا تنازع قيادها رُبّانان ،

---

(١) شرح الطحاوية : ص ١٦ ، ١٧ .

أو يُتلى على مسامعهم — دون دخول في تفصيلات برهان التمانع أو التوافق — قولُ الحق " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " يقول أبو حامد — رحمه الله — بعد إذ هداه الله إلى الصواب : " فمن الدليل الظاهر المفيد للتصديق قولهم : تدبير المنزل بمدبرين ، فلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . فكل قلب باق على الفطرة — غير مشوّش بمُماراة المجادلين — يسبق من هذا الدليل إلى فهمه تصديق جازم بوحدانية الخالق . لكن لو شوشه مجادل وقال : لم يبعد أن يكون العالَم بين إلهين يتوافقان على التدبير ولا يختلفان . فإسماعه هذا القدرَ يشوش عليه تصديقه ، ثم ربما يعسر سلّ هذا السؤال ودفعه في حق بعض الأفهام القاصرة ، فيستولى الشك ، ويتعذّر الرفع "(١) .

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام : مجموعة القصور العوالى : ١١٧/٢ .
للمزيد من الإيضاح لآراء الغزالي في صفة الوحدانية راجع :
إحياء علوم الدين : قواعد العقائد : ١٠٨/١ .
المقصد الأسنى : ص ١٠٦ ، ١٢٦ الواحد والأحد .
المضنون به على غير أهله : القصور العوالى : ١٣٣/٢ .

الفصل الرابـــــع

موقف الغزالى من الصفات الخبريــــة

١ — المقصود من الصفات الخبرية .

٢ — العلم بالصفات الخبرية قاصر على العلماء عند الغزالى .

٣ — نفى الجسمية أدى بالغزالى إلى تأويل هذه الصفات .

٤ — معنى الاستواء على العرش عند الغزالى .

٥ — الحق ما قال السلف .

٦ — الإصبع والنزول في رأى الغزالى .

٧ — موقف محرج مع الباطنية القائلين بالتأويل .

٨ — الغزالي يميل إلى رأى الإمام أحمد بن حنبل .

٩ — رجوع الغزالي إلى مذهب السلف صراحة .

*

الفصل الرابـــع

موقف الغزالي من الصفات الخبريـــــــــــــــــــــة

لم يذكر الغزالي هذه الصفات تحت هذا العنوان ، وإنمــــا تعرض لهذه الصفات عند ذكره لاستواء الله على العرش .

والمقصود بهذه الصفات تلك التي دل على ثبوتها لله تعالـــى الأخبار الصحيحة من الكتاب أو السـنة ، دون اسـتـناد إلى نظـــر عقلي . وذلك مثل استواء الله على العرش ،ونزوله تـعالى إلـــى السماء الدنيا ، وإثبات الوجـه والعين ، واليدين والأصابع ، والضحك وما إلى ذلك.

وللغزالي موقفان بالنسبة لهذه الصفـات : فهو في كتابـه " الاقتصاد في الاعتقاد " قد ذهب مذهب متأخرى الأشاعرة ، وفـي بعض كتبه الأخرى رجـح مذهب السلف ،ومال إليه .

وسأوضح أولا رأيه في الاقتصاد ، وبعد ذلك أذكـر الـرأى الذى يـبدو أنه اعتقده آخر الأمـر .

و قد قسم الغزالي الناس بالنسبة لهذه الصفات — في كتـاب الاقتصاد — إلى قسمين :—

١ — العوام : ويرى أن هؤلاء لا ينبغي لهم أن يخوضـو ا في معاني هذه الصفات ، بل عليهم أن يعتقدوا تـنزيه اللـــه تعالى عن التشبيه .

• و يرى أن يزجروا عن الخوض في هذه الصفات اذا أرادوا البحث في معانيها . يقول الغزالي :—

" والذى نراه اللائق بعوام الخلق ألا يُخاض بهم في هذه التأويلات ؛ بل يُنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ، ويدل على الحدوث ، ونحقق عندهم أنه موجود (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (١) .

وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زُجروا عنها ، وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا ، فلكل علم رجال ، ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه — بعض السلف حيث سأل عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب . وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، ولا إحاطتهم باللغات ، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات "(٢) .

٢ — العلماء : ويرى الغزالي أن اللائق بهؤلاء معرفة معاني هذه الصفات. والغزالي — بطبيعة الحال — من هؤلاء العلماء ، فما رأيه في هذه الصفات ؟ واضح من كلامه أنه نهج منهج المتكلمين الذين أولوا هذه الصفات ، فأدى بهم الأمر إلى نفيها ، ذلك لأنهم رأوا أن هذه الصفات لو ثبتت بحقيقتها لله تعالى ، لتعارض ذلك مع العقل ، يقول الغزالي : —

" وأما ما قضى العقل باستحالته ، فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح فيها ليس بقاطع ؛ بل هو قابل للتأويل "(٣) .

---

(١) سورة الشورى : الآية ١١ .
(٢) الاقتصاد : ص ٥٢ ، ٥٣ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٧٩ .

ومن ثَمّ نرى الغزالي يصرح بأن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش، مستدلا على ذلك بأن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة، لأنه إما أن يكون: أكبر منه، أو أصغر، أو مساويا. وكل ذلك لا يخلو عن التقدير.

" وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم، ولا يحل فيه إلا عرض، وقد بان أنه تعالى ليس بجسم، ولا عرض "(١).

وعلى هذا الأساس أول الغزالي الاستواء بالاستيلاء — كما فعل متأخرو الأشاعرة " وأما كون العرش مقدورا عليه، وواقعا في قبضة القدرة، ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات، ويصلح الاستيلاء عليه لأنّ يتمدح به، فهذا ما لا يُحيله العقل، ويصلح له اللفظ، فأخْلِقْ بأن يكون هو المراد قطعا "(٢).

واستدل على هذا المعنى — كما استدل غيره من الأشاعرة — بقول الشاعر :—

قد استوى بِشْرٌ على العراقِ   من غير سيفٍ ودَمٍ مُهْراقِ

وهذا الرأى الذى ذهب إليه الغزالي في الاستواء لا يتفق مع ما ذهب إليه السلف الذين أثبتوا الاستواء لله تعالى على العرش حقيقة، مع جزمهم بعدم المشابهة في ذلك بين الخالق والمخلوق. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :—

---

(١) الاقتصاد : ص٥٢.
(٢) المصدر السابق : ص٥٥، ٥٦.

" إن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما قصدوا خلاف هذا قط "(١).

ويقول صاحب الكواشف الجلية: " الاعتقاد الجازم بأن الله فوق سماواته مستوٍ على عرشه - استواءً يليق بجلاله وعظمته على خلقه - بائن منهم، وعلمه محيط بكل شيء، ومعنى الاستواء: العلو والارتفاع والاستقرار والصعود "(٢).

وقد صرح الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - عند تفسير قوله تعالى (طه: ٥) " الرحمن على العرش استوى " فسر الاستواء بالعلو(٣).

ويُروَى عن ابن عباس - رضي الله عنه - أنه قال: استوى بمعنى استقر(٤) " إن المذهب الصحيح أن يقال في الصفات قول السلف - رضي الله عنهم - الذي تحقق أنه إجراء لنصوصها على ظاهرها، فنثبتها إثباتا حقيقيا، لا تمثيل فيه ولا تحريف ولا تعطيل ... فالاستواء إذاً ثابت لله - تبارك وتعالى - حقيقة، فهو مستوٍ على عرشه، بمعنى أنه عال، ومرتفع عليه، من غير حاجة منه سبحانه إليه، لأنه هو الذي خلقه، وجعله أعلى المخلوقات، ثم استوى عليه - تبارك وتعالى -"(٥).

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى: ١/٤٧٠

(٢) الكواشف الجلية: ص ٣٢٥ لعبد العزيز المحمد السلمان ط ١١ الرياض سنة ١٤٠١هـ.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة: ١/١٥ لابن القيم - مكتبة الرياض الحديثة (بدون تاريخ).

(٤) الاتقان: للسيوطي: ٢/٧٠٦ الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٠هـ

(٥) البيهقي وموقفه من الإلهيات: ص ٢٨١ د/أحمد الغامدي ط٢ سنة ١٤٠٢هـ.

ومن الذين رفضوا تفسير الاستواء بالاستيلاء " البيهقي "(١) ؛ لأن الاستيلاء: عبارة عن غلبة مع توقع ضعف . وقد ذكر رد ابن الأعرابي — من علماء اللغة — على رجل قال له : إن معنى استوى : استولى . فقال له ابن الأعرابي : ما يُدريك ؟ العرب لا تقول : استوى على العرش فلان حتى يكون له فيه مضاد . فأيهما غلب قيل : قد استولى عليه . والله تعالى لا مضاد له ، فهو على عرشه — كما أخبر —(٢) .

هذا وقد تعرض الغزالي في الاقتصاد لتفسير الأصبع الذي ورد في حديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — " قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن "(٣) . فهو يرى أن معنى الأصبع في الحديث لا يعقل أن يكون مركبا من لحم وعظم وعصب ، مشتملا على الأنامل والأظفار ، بل المراد — في رأيه — معناه المجازي وهو عبارة عن صفة القدرة . يقول الغزالي :—

" وقوله — صلى الله عليه وسلم — (قلب المؤمن من بين أصبعين من أصابع الرحمن) فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب ، مشتملين على الأنامل والأظفار ، نابتين في الكف . وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له ، وهو ما كان الأصبع له ، وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته ، وهو القدرة على التقليب كما يشاء "(٤) .

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن الحسين علي البيهقي الشافعي ، له تصانيف كثيرة منها : الأسماء والصفات ، والسنن الكبرى والصغرى . توفي سنة ٤٥٨ هـ . راجع شذرات الذهب لابن العماد : ٣/٣٠٥ دار الآفاق الجديدة بيروت .

(٢) الأسماء والصفات : للبيهقي ص ٤١٥ تحقيق محمد زاهر الكوثري — مطبعة السعادة القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .

(٣) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو .

(٤) الاقتصاد : ص ٥٤ .

وهكذا يفعل الغزالي عندما يفسر نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا الوارد في قوله — صلى الله عليه وسلم — " ينزل ربنا — تبارك وتعالى — كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ ومن يسألني فأعطيه ، ومن يستغفرني فأغفر له ؟ "(١) .

فللغزالي في معنى النزول رأيان :—

١ — إن هذا النزول إنما هو لملك من الملائكة . ففي الحديث مجاز بالحذف :

" إضافة النزول إلى الله تعالى مجاز ، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة ، كما قال تعالى (واسأل القرية)(٢) والمسئول بالحقيقة أهل القرية "(٣) .

٢ — إن النزول قد يراد به التلطف والتواضع في حق الخلق ، كما أن الارتفاع قد يراد به التكبّر .

وهكذا نرى الغزالي — في كتاب الاقتصاد والعديد من مؤلفاته — يحذو حذو المتأولين لصفات الله التي وردت في كتابه العزيز ، وعلى لسان نبيه الكريم .

فقد تعرض للكثير من النصوص التي تثبت الصفات الخبرية — الذاتية والفعلية — في كتاب الأربعين في أصول الدين(٤) ،

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في كتاب التوحيد . باب قوله تعالى " يريدون أن يبدلوا كلام الله " .

(٢) سورة يوسف : الآية ٨٢ .

(٣) الاقتصاد : ص ٥٦ .

(٤) راجع موقفه من التأويل : ص ٩ ، ١٠ .

وروضة الطالبين (١) ، والرد الجميل (٢) ، و معراج السالكين (٣) ، والمضنون به على غير أهله (٤) ، و مشكاة الأنوار (٥) ، والمضنون الصغير (٦) ، والرسالة الوعظية (٧) .

وما ذكره في مجمله لا يخرج عما ذكرناه في كتاب الاقتصاد .

و هذا الموقف الذى وقفه الغزالي من الصفات الخبرية يتنافى مع موقف السلف الذين يثبتون هذه الصفات إثباتا حقيقيا ، من غير تأويل ، ولا تشبيه . وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب السلف في الصفات الخبرية بقوله :ـ

((إن القول الشامل في هذا الباب ـ يعنى باب الصفات الخبرية ـ أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز القرآن والحديث .

---

(١) شرح حديث " إن الله خلق آدم على صورته " ص ٢٧ القصور العوالى ـ الجزء الرابع . و معنى القرب : ص ٦٩ . والاستواء والنزول : ص ٨٠ .

(٢) راجع تأويله لليد في كتاب الرد الجميل : ص ٣١ تحقيق عبد العزيز عبد الحق ـ القاهرة سنة ١٣٩٣ هـ .

(٣) القصور العوالى : ٤/ تأويل الصورة ، و معنى العروج إلى الله : ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٤) راجع حديث الصورة في القصور العوالى : ٢/ ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٥ .

(٥) تأويل النزول ، والصورة والاستواء . القصور العوالى ٢/ ٢٢ ، ٣١ ، ٤٦ .

(٦) القصور العوالى : ٢/ ١٨١ شرح حديث الصورة .

(٧) القصور العوالى : ٢/ ٥٨ ، ٥٩ شرح الآية " الرحمن على العرش استوى " .

ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ، ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ، ولا تمثيل .

ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ، ليس فيه لغز ، ولا أحاجي ، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، ولا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأفصح الخلق في بيان العلم ، وأفصح في البيان والتعريف ، والدلالة والارشاد .

وهو سبحانه — مع ذلك — (ليس كمثله شيء) لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله .

فكما نتيقن أن الله — سبحانه — له ذات حقيقية ، وله أفعال حقيقية ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو (ليس كمثله شيء) لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

وكل ما أوجب نقصا أو حدثا فإن الله منزه عنه حقيقة .

فانه — سبحانه وتعالى — مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه .

فمذهب السلف بين التعطيل والتمثيل : فلا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيعطلون أسماءه الحسنى ، وصفاته العليا ، ويحرفون الكلم عن مواضعه ، ويلحدون في أسماء الله وآياته)) (١) .

على أن الغزالي كان له رأى آخر من التأويل ، وكانت له عدة مواقف من هذه القضية نرى لزاما علينا أن ننوّه بها إكمالا

---

(١) مجموع الفتاوى : لابن تيمية : ٥/٢٦ — ٢٨ .

للبحث ، والتزاما بالأمانة العلمية ، حتى نعطي صورة عامة عن مواقفه من التأويل في مراحل حياته الفكرية : —

١ — لقد تعرض الغزالي لموقف غاية في الحرج عندما تصدى لكشف فضائح الباطنية الذين يعتمدون أساسا على التأويل ، والرمز ، وترك الظاهر ، وقد نعى هو نفسه على هذه الفرقة هجرها لظاهر النصوص بقوله :

" إن مذهبها إبطال النظر ، وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها "(١) . ولكن نقده هذا يتعارض مع مبدئه في التأويل مما جعله يقف موقف المدافع عن رأيه في عدة مواضع من كتاب " فضائح الباطنية "(٢) . ولكنه لم ينجح في تبرير موقفه ، رغم ما بذله من جهد .

٢ — على أن أبا حامد قد أخذ يميل تدريجيا نحو رأى السلف ، فتراه في " قواعد العقائد " يستعرض آراء الأشاعرة والمعتزلة ، والفلاسفة والمتصوفة في التأويل ، ويذكر رأى الامام أحمد بن حنبل في منعه التأويل رعاية لصالح الخلق ، ثم يعلق على هذا الرأى بقوله :

" فإنه إذا فُتِحَ الباب اتّسع الخَرْق ، وخرج الأمر عن الضبط ، وجاوز حد الاقتصاد إذ حدّ ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط . فلا بأس بهذا الزجر ، ويشهد له — يعني لابن حنبل — سيرة السلف ، فإنهم كانوا يقولون :

---

(١) فضائح الباطنية : ص ٥٣ .

(٢) راجع : ص ٥٣ ، ١٥٤ .

الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة " . ثم يقول في ختام المبحث : " والأليق بالمقتصر على السمع المجرد : مقام أحمد بن حنبل — رحمه الله — "(١) .

٣ — وفي " إلجام العوام " يُفرد الغزالي بابا مستقلا تحت عنوان :

" إقامة البرهان على أن الحق مذهب السلف " ويقيم برهانه على أربعة أصول :

أ — إن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد والمعاد هو رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وثمة أمور لا يهتدى إليها العقل ، ولا بد من الرجوع فيها إلى نور النبوة ، ونور النبوة قوة فوق العقل .

ب — إن رسول الله قد أفاض إلى الخلق ما أُوحي إليه ، ولم يكتم منه شيئا . وهذا أمر معلوم بالضرورة من قرائن أحواله — صلى الله عليه وسلم — وشغفه بإرشاد الناس إلى ما يُقرِّبهم من الجنة ، وتحذيرهم من كل ما يؤدي إلى سخط الله وعقابه .

جـ — إن أعرف الناس بمعاني كلام رسول الله هم الذين شاهدوا الوحي والتنزيل ، وعاصروا النبي وصاحبوه ؛ بل ولازموه ليلا نهارا .

---

(١) إحياء علوم الدين : قواعد العقائد ١/١٠٤ .

ن – وهو لا الصحابة – رضي الله عنهم – ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش ، أو التفسير والتأويل ، بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه .

ويخلص أبو حامد من هذه الأصول الأربعة إلى الحكم بأن مذهب السلف هو الحق ، وأن التأويل بدعة مذمومة ، يقابلها السنة المحمودة التي أُثرت عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه – رضي الله عنهم أجمعين . " ولا يمكن النزاع في شيء من هذه الأصول . فإذا سُلِّم ذلك ينتج أن الحق مذهب السلف "(١) .

---

(١) راجع إلجام العوام : القصور العوالي ٢/ ٩٣ – ٩٧ .

الفصل الخامس

موقف الغزالي من رؤية الله تعالى

١ - بين المعتزلة والحشوية .

٢ - الغزالي لا يختلف عن الأشاعرة .

٣ - موقف صعب للغزالي : ينفي الجهة ويجيز الرؤية .

٤ - الاستدلال على جواز الرؤية .

٥ - لماذا تمتنع الرؤية في الدنيا ؟

٦ - الرؤية عند الغزالي لا تكون بالبصر .

٧ - الغزالي يخلط بين دليل الجواز ودليل الوقوع .

٨ - موقف السلف من الرؤية .

٩ - تفاوت الرؤية بتفاوت المعرفة .

١٠ - الغزالي تمسك برأيه حتى النهاية .

*

الفصل الخامس

موقف الغزالي من رؤية الله تعالـــــــــى

استعرض الغزالي رأى المعتزلة الذين قالوا : باستحالة رؤية الله تعالى ، — بناء على قولهم بنفي الجهة — ورأى أن هؤلاء قد بالغوا في التنزيــه حتى حكموا باستحالة الرؤيـة .

وذكر أنه في الطرف المقابل : حكم الحشوية (١) بجواز الرؤية

---

(١) يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن مسمّى الحشوية في لغـــــة الناطقين به ليس اسما لطائفـة معينة لها رئيس قال مقالته فاتبعته — كالجهمية والأشعرية — ولا اسما لقول معين ، من قاله كان كذلك. لهذا كان المؤمنون متميزين بكتاب الله ، وسنة رسوله . فقولهم كتاب الله ، وإمامهم الذى يجب اتباعــه هو رسول الله — صلى الله عليه وسلم — "راجع نقض تأسيس الجهمية : ١/٢٤٢ ".

وأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ هو : عمرو بن عبيد — رئيس المعتزلة — وذلك حين ذُكر له عن ابن عمر شـــىء يخالف قوله . فقال : كان ابن عمر حشويا ، نسبة الى الحشـو ، وهم العامة والجمهور — كما يسميهم ابن تيمية — وأخـذ عنـه متأخرو الرافضة — القرامطة الباطنية — فسموا بذلك كـل مـن اعتقد صحة ظاهر الشريعة . والفلاسفة تسمى من أقر بالمعـاد الجسمى ، والنعيم الحسى : حشويا . والأشاعرة سموا من أقـر بما ينكرونه من الصفات ، ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهـل الكلام والجهمية والإرجاء حشويا . "راجع الفتاوى : ١٨٥/٣ ، ١٨٦ ".

- بناء على قولهم بإثبات الجهة ، فوقعوا في التشبيه - كما زعم أبو حامد - بقوله : - " وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع ، وظنوا أن في إثباتها إثباتا للجهة . فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه ، محترزين من التشبيه فأفرطوا . والحشوية أثبتوا الجهة ، احترازا من التعطيل فشبهوا "(١) .

ثم يدعى الغزالي أن رأى الأشاعرة - ويسميهم أهل السنة - هو الرأى الوسط بين التفريط والإفراط - وهو الذى يمثل الاقتصاد في الاعتقاد : " فوفّق الله أهل السنة (٢) للقيام بالحق ، فتفطنوا للمسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية ، لأنها للجسمية تابعة وتتمّة ، وأن الرؤية ثابتة "(٣) .

وهذا الرأى الوسط الذى يدعيه الغزالي هو أن رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا ، وواقعة في الآخرة . واستدلاله في اثبات هذه الدعوى لا يختلف كثيرا عن استدلال بقية أصحابه من الأشاعرة .

ومع أن الغزالي يشارك المعتزلة في قولهم بنفى الجهة ، إلا أنه يخالفهم في أن نفى الجهة عن الله تعالى لا يستلزم الحكم باستحالة هذه الرؤية . ونتعرض هنا لذكر استدلاله على جواز الرؤية ، ونذكر تصويره لها ، وكيف حاول أن يثبت أن جوازها

---

(١) راجع الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٨ .

(٢) الأشاعرة يطلقون على أنفسهم أهل السنة والجماعة .

(٣) الاقتصاد : ص ٦٨ ، ٦٩ .

لا يتنافى مع القول بنفي الجهة ، ثم نذكر بعد ذلك موقفنا من الغزالي في هذه المسألة :

الاستدلال على جواز الرؤية :—

قرر الغزالي — كما أسلفنا — جواز رؤية الله تعالى في الدنيا ، وقد استدل على هذا الجواز بدليلين عقليين نوجزهما فيما يلي :—

الدليل الأول : أن الله — عز وجل — موجود وذات ، وله ثبوت وحقيقة ، ويخالف بقية الموجودات في أنه يستحيل اتصافه بالحدوث ، أو اتصافه بصفة قد تدل على الحدوث . فكل ما يصح أن تتصف به الذوات الموجودة ، يصح أن يتصف به الله تعالى ، بشرط ألا يدل على الحدوث ، ولا يتعارض مع صفة من صفاته .

فالله — سبحانه وتعالى — يصح أن يُعلم ، لأن تعلق العلم به يتفق مع الشرط السابق . ويرى الغزالي أن الرؤية نوع من العلم ، وعلى ذلك يجوز أن يُرى . يقول الغزالي :

" إن الباري — سبحانه — موجود وذات ، وله ثبوت وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث ، أو موصوفا بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما . فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى — إن لم يدل على الحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته — .

والدليل عليه : تعلق العلم به . فإنه لمّا لَمْ يؤدّ إلى تغير في ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سُوِّيَ بينه وبين الأجسام والأعراض

في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته . والرؤية نوع علم ، لا يوجب تعلقه بالمرئيّ تغيّر صفة ، ولا يدل على حدوث ، فوجب الحكم بها على كل موجود "(١) .

وهذا الدليل قريب مما استدل به أبو الحسن الأشعري (٢) .

الدليل الثاني : وقد بناه الغزالي على أساس حقيقة الرؤية — كما يراها — فليست الرؤية مساوية لتلك الحال التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان — كما يظن المنكرون — وإنما الرؤية نوع من الإدراك ، هو كمال ومزيد كشف بالنسبة إلى التخيّل ، ويوضح ذلك بالمثال فيقول :

((فإنا نرى الصديق مثلا ، ثم نُغمض العين ،فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيّل والتصوّر ،ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقة ، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال ، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق ، وليس بينهما افتراق ، إلا أن هذه

---

(١) الاقتصاد : ص ٦٠ .

(٢) راجع شرح المواقف للشريف الجرجاني : ص ١٩٨ .
وبيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ٢/٣٥٤ .
والإبانة عن أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعري : ص ٥١ تحقيق د / فوقية حسنين ط ١ سنة ١٣٩٧هـ
وفيه يقول الأشعري : " فلما كان الله — عز وجل — موجودا مُثبتاً كان غير مستحيل أن يُرِينا نفسه " وجدير بالذكر أن شيخ الإسلام أقر هذا الدليل . راجع تلبيس الجهمية ٢/٣٤٧ وما بعدها .

الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل "(١) فالتخيل نوع من الإدراك ، إلا أن الرؤية فيها إدراك أتم وأوضح . ويقرر الغزالي أن هناك أشياء نعلمها ، ولا نتخيلها ، فالعلم بذات الله تعالى وصفاته نعلمه ولا نتخيله ، فان أضيف إلى هذا العلم كشف ومزيد استكمال سمى هذا رؤية ، كما نسمى الصورة المبصرة المطابقة للمتخيلة رؤية :

" فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال ، نسبتُه إليه نسبةُ الإبصار إلى التخيل ؟ فإن كان ذلك ممكنا ، سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم : رؤية ، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية ، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال غيرُ محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة ، وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته " (٢) .

ويرى الغزالي أنه ليس هناك ما يحيل الرؤية ؛ بل إن العقل يقول بإمكانها " فنحن نقول : إن ذلك غيرُ محال ، فإنه لا مُحيلَ له ؛ بل العقل دليل على إمكانه "(٣) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٥ .

ثم يتعرض الغزالي للمانع من الرؤية في الدنيا بكلام يبدو فيه تأثره بالفلسفة والتصوف ، فيقرر أن المانع من الرؤية في الدنيا ؛ إنما هو اشتغال النفس(١) بأمور البدن .

" وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سوادٌ في العين سببا — بحكم اضطراد العادة — لامتناع الإبصار للمتخيلات ؛ فلا يبعد أن تكون كدورةُ النفس ، وتراكمُ حُجُبِ الأشغال — بحكم اضطراد العادة — مانعا من إبصار المعلومات . (فإذا بُعْثِر ما في الصدور)، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصُفِّيتْ بأنواع التصفية والتنقية ؛ لم تمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله — سبحانه — أو في سائر المعلومات ، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته ، أو رؤيته ، أو إبصاره ، أو ما شئت من العبارات "(٢) .

وإذا تأملنا في كلام الغزالي هذا وجدناه لا يقول بأن الله يُرى بالأبصار ؛ وإنما يرى أن النفس إذا صفت من العلائق البدنية يتحقق لها مشاهدة الذات العلية ، ويسمّى ذلك رؤية وإبصارا .

---

(١) يرى الغزالي — كما يرى الفلاسفة — أن النفس جوهر لطيف مجرد عن المادة وأن من طبيعتها إدراكَ الحقائق إذا صفت ، وتخلصت من شوائب البدنية .

راجع " معراج السالكين " للغزالي — القصور العوالي ١١٧/٣ وما بعدها (الفصل الثاني في حقيقة النفس) .

(٢) الاقتصاد : ص ٦٥ ، ٦٦ .

والنصوص القرآنية ،والأحاديث النبوية كلها تنص على أن رؤية الله تعالى إنما هي بالأبصار ، كما قال تعالى " وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة "(١) وقوله — صلى الله عليه وسلم " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر "(٢) .

أما رؤية الله في الآخرة ، فان الغزالي يقرر أنها واقعة للمؤمنين ، ويستدل على ذلك بطريق الشرع ، كما يقرر إجماع السلف على ذلك ، ويستدل بما ورد من الابتهالات في طلب لذة النظر إلى وجه الله الكريم . كما قرر أن أقوى ما يدل على وقوع الرؤية سؤال موسى — عليه السلام — لها في قوله تعالى " قال رب أرني أنظر اليك "(٣) فطلبُ موسى للرؤية دليلٌ على عدم استحالتها ، فموسى رسول ، ويستحيل أن يجهل أن الله ليس بجهة ، ومع ذلك يرى أن موسى يستحيل أن يعتقد أن الله جسم في جهة .

ثم يناقش الغزالي المعتزلة في استدلالهم على استحالة الرؤية بقوله تعالى " لن تراني "(٤) وقوله تعالى " لا تدركه الأبصار "(٥) .

---

(١) سورة القيامة : الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) أخرجه البخاري ه في المواقيت ١٦ والأذان ١٣٩ ، كما أخرجه أبو داود ،والترمذي ،وابن حنبل ،وورد الحديث بلفظ " ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تُضارّون في رؤيته " . وفي رواية " كما ترون الشمس ليس دونها سحاب " .

(٣) سورة الأعراف : من الآية ١٤٣ .

(٤) سورة الأعراف : من الآية ١٤٣ .

(٥) سورة الأنعام : من الآية ١٠٣ .

فذكر أن قوله تعالى "لن تراني" جواب لطلب موسى الرؤية في الحال ، وليس معنى ذلك استحالتها ، لأن النفي في حق موسى على الخصوص لا على العموم . وإنما يدل النفي على الاستحالة فيما إذا طلب موسى الرؤية في الآخرة ، فلو قال : أرني أنظر إليك في الآخرة ، فأجابه المولى : "لن تراني" لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية .

"وأما قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" فمعناه : لا تحيط به ، ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام"(١) .

ولسنا نختلف مع أبي حامد على جواز رؤية الله تعالى في الدنيا ، ولا في وقوعها في الآخرة ، ولكنا نأخذ عليه مايلي :-

أولا : إن الغزالي لما قال بنفي الجهة عن الله تعالى ، كان لزاما عليه أن يشارك المعتزلة في القول باستحالة الرؤية ، لكنه — رغم مشاركتهم في نفي الجهة — قال بجواز الرؤية ووقوعها ، وأخذ يناقشهم في ادعائهم : أن نفي الجهة يستلزم نفي الرؤية ، ودخل بذلك في متاهات كثيرة ، ومناقشات عقيمة أدت به إلى تصوير الرؤية تصويرا يخرجها عن كونها رؤية ، حيث قرر — كما أسلفنا — أن النفوس عند صفائها تدرك ذات الله تعالى ، فتسميته لذلك رؤية مغالطة .

ولو أنه سلك طريق السلف في إثبات الجهة ، لما احتاج إلى هذا العناء . ورؤية الله تعالى عند السلف — تقع بالأبصار يوم

.

---

(١) الاقتصاد : ص ٦٨ .

القيامة لعباده المؤمنين ، أما الرؤية في الدنيا — وان كانت جائزة عقلا — إلا أنها غير واقعة فعلا ، وقد يقع بالفعل نوع من المشاهدة القلبية — كما يرى الغزالي — إلا أن هذا لا يسمى رؤية ومن ظن ذلك فهو مخطئ . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :—

" من عباد الله من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تغطيه عن الشعور بحواسه ، فيظنها رؤية بعينه ، وهو غالط في ذلك. وكل من قال من العباد المتقدمين أو المتأخرين : إنه رأى ربه بعيني رأسه ؛ فهو غالط في ذلك بإجماع أهل العلم والإيمان .

نعم رؤية الله بالأبصار هي للمؤمنين في الجنة ، وهي أيضا للناس في عرصات القيامة ، كما تواترت الأحاديث عن النبي — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : (إنكم سترون ربكم ، كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب ، وكما ترون القمر ليلة البدر صحوا ليس دونه سحاب)"(١) .

ثانيا : استدل الغزالي على جواز الرؤية بدليلين عقليين — وقد مر ذكرهما — وتبين لنا ما فيهما من تعقيد وخطابة ، وليته سلك المسلك الصحيح في إثبات جواز الرؤية ، وهو النصوص الواردة في الكتاب الكريم . وهذا هو المنهج الذى سلكه السلف(٢) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٣ / ٣٩٠ .

(٢) "كما فعل شيخ الإسلام في النص السابق ، وكما فعل ابن القيم في كتابه "حادى الأرواح" ص ١٩٦ ، ٢٣٨ — ٢٤٢ فلم يحاول أن يأتي بدليل عقلي واحد — كما فعل الغزالي وغيره .

وكان صاحب المواقف أدق من الغزالي ، ومع أنه جمع بين الاستدلال العقلي ، والاستدلال النقلي ؛ إلا أنه أشار إلى أن الأصل والعمدة في هذا الباب على الاستدلال النقلي (١) .

على أن شارح المواقف انتقد مبالغة المصنف في ترويج المسلك العقلي حيث قال : " وفي هذا تكلفات أُخَر يُطلعك عليها أدنى تأمل ، فإذا الأولى ما قد قيل : من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتُريدي (٢) من التمسك بالظواهر النقلية "(٣) .

---

(١) راجع شرح المواقف للجرجاني : ص ١٨٨ .

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود ، المعروف بأبي منصور الماتريدي ، نسبة الى " ماتريد " وهي محلة بسمرقند فيما وراء النهر . ولد حول منتصف القرن الثالث ، وتوفى سنة ٣٣٣ هـ وقد نسب إليه وإلى أتباعه مذهب الماتريدية أحد مذاهب علم الكلام ، وقد ثبت أن آراءه في جملتها مستوحاة من آراء أبي حنيفة في العقائد ، وكانت آراؤه تميل إلى العقل ، ويضعه الباحثون في الموقف الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة . ومع ذلك نجده في موضع الخلاف يتجه إلى العقل أساسا كما هو الحال في مسألة الرؤية — وقد قال الماتريدي بأن معرفة الله بالعقل ، وأن للأشياء قبحا وحسنا والعقل يدرك ذلك . كما خالف المعتزلة والأشاعرة في أفعال العباد ، ومشكلة الجبر والاختيار . ويعتبر الماتريدي من المؤولين للصفات الخبرية ، إلا أنه أثبت رؤية الله في الآخرة ، والله وحده هو المختص بكيفها وأحوالها ، كما يرى أن المؤمن لا يخلد في النار يوم القيامة " راجع تاريخ المذاهب الإسلامية : لمحمد أبي زهرة : ١/١٩٥ — ٢١٠ .

(٣) شرح المواقف للجرجاني : ص ٢٠٨ .

ثالثا : ولقد وقع أبو حامد في خطأ كنا نربأ به عنه ، حيث استدل على وقوع الرؤية بطلب موسى — عليه السلام —

فهو يعدد أدلة الوقوع شرعا فيقول " الطرف الثاني في وقوعه شرعا : وقد دل الشرع على وقوعه ، ومداركه كثيرة "

وبعد أن يشير إلى دعوى الإجماع من الأولين في ابتهالهم إلى الله في طلب لذة النظر ، وإلى أحاديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — يقول " ومن أقوى ما يدل عليه — يعني وقوع الرؤية شرعا — سؤال موسى "(١) .

فهذا الطلب انما يستدل به على جواز الرؤية لا على وقوعها ، وإنما يستدل على الوقوع بالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية(٢) ، فقد استدل بالدعاء المأثور " اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك في غير ضَرَّاءَ مُضِرة ، ولا فتنةٍ مُضِلّة "(٣) .

وبما جاء في صحيح مسلم وغيره عن صُهَيْب ، عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال :

" إذا دخل أهلُ الجنةِ الجنةَ ، نادى منادٍ : يا أهل الجنة ، إنّ لكم عند اللهِ موعِدًا يُريدُ أن يُنجِزَكُمُوه ، فيقولون : ما هو ؟ ألم يُبيِّض وجوهَنا ، ويدخلْنا الجنة ،

---

(١) الاقتصاد : ص ٦٦

(٢) مجموع الفتاوى : ١/٢٦ ، ٢٧

(٣) رواه النسائي .

ويجرنا من النار ؟ قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه — سبحانه — فما أعطاهم شيئا أحبَّ إليهم من النظر إليه — وهو الزيادة —"(١) .
كما استدل بقوله تعالى في حق الكفار " كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لَمحجوبون . ثم إنهم لَصالوا الجحيم "(٢) وقد علق على ذلك بقوله : " فعذاب الحجاب أعظم أنواع العذاب ، ولذة النظر إلى وجهه أعلى اللذات ، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلوقات مقام حظهم منه تعالى "(٣) .

وهكذا يسلك السلف مسلكهم في الاستدلال بكتاب الله ، وسنة رسوله — صلى الله عليه وسلم — على أن الرؤية واقعة شرعا .

هذا وقد تعرض الغزالي لموضوع الرؤية في بعض مؤلفاته الأخرى مكررا ما ذكره في الاقتصاد . إلا أنه أضاف أن الرؤية تتفاوت بتفاوت المعرفة في الدنيا " ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة كان التجلّي أيضا على درجات متفاوتة "(٤) .

---

(١) في الحديث الشريف اشارة الى أن معنى الزيادة في قوله تعالى " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " (سورة يونس : الآية ٢٦) هي رؤية الله — سبحانه — في الجنة .
(٢) سورة المطففين : الآيتان ١٥ ، ١٦ .
(٣) مجموع الفتاوى : ١/ ٢٧ . ولمزيد الإيضاح للمذهب السلفي في الاستدلال على رؤية الله : راجع مجموع الفتاوى : ٣/ ١٣٧ — ١٤٠ ، ٦/ ٤٠١ ، ٤٢٥ ، ٤٣١ ، ١٧/ ٣٤٠ .
(٤) معارج القدس للغزالي : ص ٦٠ .

كما يضيف مقارنة بين لذة النظر إلى الذات الإلهية ، وبين اللذائذ الأخرى — مصرًا على رأيه في نفي الجهة — ((ولا ينبغي أن تفهم من النظر ما يفهمه العوام والمتكلمون ، فيحتاج في تقديره إلى جهة ومقابلة . فذلك من نظر من أقعده القصور في بحبوحة عالم الشهادة ، حتى لم يجاوز المحسوسات)) (١)

كما يرى أن العين لا يمكن أن ترى الذات الإلهية ،فهي لا تبصر إلا القريب ، ولا تدرك ما وراء الحجاب ، وتدرك من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، كما أنها قد تدرك الكبير صغيرا ، والعكس . " فعلم أن في قلب الإنسان عينا هذه صفة كمالها ، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل ، وتارة بالروح ،وتارة النفس الإنساني "(٢) وما دامت العين موسومة بكل أنواع النقصان هذه فهي قاصرة عن رؤية الذات الإلهية .

على أن رؤية الله لا تقع في الدنيا حتى في المنام ، وما يرى في المنام مثال (٣) لا مثل ، لأن الله منزه عن المثل ، لا المثال . " فيقول النائم : رأيت الله تعالى في المنام ، لا بمعنى أني رأيت ذاته ، بل بمعنى أنه رأى مثاله "(٤) .

---

(١) الأربعين في أصول الدين للغزالي : ص ١٩٦ .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي : مجموعة القصور العوالي : ٢ / ٧ ومابعدها .

(٣) "يعني بالمثال : ما يوضح الشيء ،وبالمثل : ما يشبه الشيء" .

(٤) المضنون به على غير أهله مجموعة القصور العوالي : ٢ / ١٢٨ — ١٢٩ .

وهكذا نجد الغزالي — وبعد أن وقفنا على أغلب مؤلفاته في مراحله المختلفة — ظل متمسكا برأيه في تصويره لحقيقة الرؤية . هذا التصور المبنى على أساس نفى الجهة ، والذى أخرج حقيقة الرؤية ، إلى معنى أبعد ما يكون عن الحقيقة — كما فصلنا ذلك من قبل —(١) .

---

(١) لمزيد الإيضاح فى تصور الغزالى للرؤية : راجع أيضا : إحياء علوم الدين : " قواعد العقائد " : ١/١٠٨ ، ومعراج السالكين مجموعة القصور العوالى : ٣/١١٦—١١٧ .

الفصل الســـادس

الصفـــات العقليـــة

(صفات المعاني)

*

الفصل السادس

الصفات العقلية

(صفات المعانى)

تعرض الغزالي لبيان هذه الصفات ، وهي القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع والبصر ، والكلام . كما استدل على ثبوت كل صفة . وفي نهاية حديثه عن الصفات ذكر أحكاما عامة تتعلق بها .

وسأجمل رأى الغزالي في صفات المعانى ، والأحكام التى ذكرها . إلا أننى سأفرد لصفة الكلام فصلا خاصا ؛ نظرا لأهميتها من ناحية ، وتعدد الأحكام التي تتعلق بها من ناحية أخرى ؛ ولأن رأى الغزالى لا يتفق مع منهج السلف فيها . كما سأخصص فصلا لموقف الغزالى من تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد ، لنرى موقفه من هذه المشكلة التي تشعبت فيها الآراء .

وأذكر فيما يلى رأى الغزالى في كل صفة من الصفات الست الباقية بإيجاز :—

أولا : صفة القدرة :—

يعرّف الغزالى صفة القدرة بأنها عبارة عن " الصفة التي بها يتهيأ الفعل للفاعل ، وبها يقع الفعل "(١) .

---

(١) الاقتصاد ؛ ص ٧٦ .
وراجع إحياء علوم الدين : قواعد العقائد : ١/ ٩٠ في إثبات صفات المعاني .
والأربعين في أصول الدين : ص ٨ ، ١٧ والمضنون الصغير : القصور العوالى : ٢/ ١٨٥ .

ويستدل على ثبوتها لله تعالى بقوله : " ندّعي أن مُحْـــدِثَ العالَم قادر ،لأنّ العالَم فعل مُحْكَم مرتّب مُتْقَن منظوم ، مشتمل علـى أنواع من العجائب والآيات ،وذلك يدل على القدرة "(١) .

وكون العالَم فعلا متقنا محكما أمر معلوم بالحس والمشاهدة ، كما أن كل فعل هذا شأنه لا بد أن يكون فاعله قادرا ،و هذا مُدرَك بالعقل ،ولا يُحتاج في إثباته إلى دليل . و مع هذا يقيم الغزالـي دليلا آخر يثبت به القدرة ، ويثبت في نفس الوقت أنها زائدة على الذات مؤداه : أن الفعل الصادر عن الله تعالى : إما أن يَصدُر عنه لذاته ، أو لأمر زائد عليه ، وباطـل أن يقال : صدر عنه لذاته ؛ إذ لو كـان كذلك لكان قديما مع الذات ، فدل ذلك على وجود أمر زائد عـن الذات وهو صفة القدرة (٢) .

ويضيف الغزالي : أن قدرة الله تتعلق بجميع الممكنات المستمرة الحدوث ، و معنى هذا أن المقدورات لا نهاية لها ؛ ما دامت الممكنا ت لا نهاية لها .

كما أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل لأنه لا يقبل الوجود في ذاته .
فلا يقال : إن غير المعلوم لا يدخل في نطاق القدرة ؛ لأنّ خـلاف المعلوم إن كان ممكنا فهو مقدور ، وإن كان محالا فهو معدوم لا يقبـل الوجود ، فلا تتعلق به القدرة .

---

(١) الاقتصاد : ص ٧٥.
(٢) . المصدر السابق : ص ٧٦.

ثانيا : صفة العلم :ـ

يقرر الغزالي أن الله عالم بجميع المعلومات ـ الموجود منها والمعدوم ، القديم منها والحادث ـ ويعني بالمعلوم القديم : ذاته تعالى وصفاته . لأن الله عالم بغيره ، فلا شك أنه عالم بذاته وصفاته .

ويستدل على ثبوت العلم لله سبحانه بالإتقان والإحكام في هذا العالم الموجود المشاهد ، فيقول :ـ " ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على قدرته ، على ما سبق ـ فإن من رأى خطوطا منظومة ، تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة ، كان سفيها في استرابته . فإذاً قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره "(١) .

ويضيف الغزالي أن معلومات الله تعالى غير متناهية(٢) ، لأن الموجود في الحال ـ وإن كان له نهاية ـ إلا أن ما سيوجد في المستقبل غير متناه .

هذا وقد عاب الغزالي على الفلاسفة إنكارهم لعلم الله بالجزئيات ، بل كفرهم بذلك في كتابه " تهافت الفلاسفة " فبعد أن ذكر قولهم الذي يعتمد على أن الجزئيات متغيرة ، وعلم الله بها يستلزم التغير في الذات . وبعد أن ناقش مقولتهم ، بين أن التغير إنما هو في

---

(١) الاقتصاد : ص ٩٠ .

(٢) راجع معراج السالكين : ص ١٣٥ ، ١٣٦ ـ القصور العوالي ـ الجزء الثالث .

متعلَّق العلم ، لا في العلم نفسه ، ولا في ذات الله العالِم(١) .

كما أن الغزالي قد تعرض لما ذهب إليه " جهم بن صفوان " من أن علم الله بالحوادث حادث ، وذكر حجة جهم في ذلك من أن علم الله بوجود العالَم الآن : إن كان قد وجد في الأزل ، كان جهلا ؛ لأن العالَم لم يكن قد وجد بعد . فعلمه إذًا بوجود العالَم إنما يكون بعد وجود العالَم. يقول الغزالي : " أما العلمُ بالحوادث : فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة ؛ وذلك لأنّ الله تعالى – الآن – عالِم بأن العالَم كان قد وجد قبل هذا . وهو في الأزل إن كان عالِما بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما ، وإذا لم يكن عالِمًا بأنه قد وجد كان جهلا لا علما ، وإذا لم يكن عالما – وهو الآن عالم – فقد ظهر حدوث العلم بأن العالَم كان قد وجد قبل هذا ، وهكذا القول في كل حادث "(٢) وقد رد الغزالي على رأى جهم بقوله :–

" البارى – تعالى – في الأزل عليم بوجود العالَم في وقت وجوده . وهذا العلم صفة واحدة ، مقتضاها في الأزل : العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود : العلم بأنه كائن ، وبعده : العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله – تعالى – بتلك الصفة ، وهي لم تتغير ، وإنما المتغيِّر أحوال العالم "(٣) .

---

(١) راجع تهافت الفلاسفة : للغزالي : ص٢٠٦ . ومعراج السالكين : القصور العوالي : ٣/١٣٢–١٣٤ .

(٢) الاقتصاد : ص١٢٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

ثالثا : صفة الحياة :—

ويقرر الغزالي أن العلم بأن الله تعالى حيّ معلوم بالضرورة ؛ ما دام قد ثبت أنه عالم وقادر " فإن كونَ العالِم القادر حيا ضروريٌّ ؛ إذ لا يُعْنَى بالحيّ إلا ما يشعر بنفسه ، ويعلم ذاتَه وغيرَه . والعالِمُ بجميع المعلومات ، والقادرُ على جميع المقدورات ، كيف لا يكون حيًّا ؟ "(١)

رابعا : صفة الارادة :—

ويستدل الغزالي على ثبوتها لله تعالى بأن أى فعل يصدر عن الخالق تحيط به ضروب الجواز المعروفة ، فيحتاج إلى مرجح يرجح أحد المتقابلين عن الآخر (٢) ، وهذا الترجيح لا بد له من مرجح زائدٍ عن الذات هو صفة الإرادة : "الفعل الصادر منه — تعالى — مختصٌ بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها عن البعض إلا بمرجح ، ولا تكفي ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذى خصَّص أحدَ الضدَّيْن بالوقوع في حال دون حال "(٣) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٩١ .

(٢) يعنى أبو حامد بضروب الجواز الأمور المتقابلة ، التي تتعلق بها صفة الإرادة وهي : الوجود أو العدم ، الصفة ، والزمان ، والمكان ، والجهة ، والمقدار .

وقد جمعها بعضهم بقوله :

الأمور المتقابلات وجودُنا ، والعدمُ ، الصفات
أزمنةٌ ، أمكنةٌ ، جهات كذا المقادير روى الثقات

(٣) الاقتصاد : ص ٩١ .

ويقرر الغزالي أن صفة العلم لا ترجح أحد المتقابلين ، ذلك لأن العلم صفة انكشاف ، لا صفة تخصيص وترجيح ، ويتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه دون تغيير أو ترجيح أو تأثير : " فالعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، ولا يجعل أحدَ الممكنين موجَّهاً على الآخر ، بل يَعقل الممكنَيْن ، ويَعقل تساويهُما "(١) . على أنه لو جاز أن يُكتفَى بالعلم عن الإرادة ، لجاز أن يُكتفى به عن القدرة ، بل لكانت أفعالنا نحن واقعةً لمجرد أن الله يعلمها ، دون أن يكون لإرادتنا أيُّ دخل . وهنا يُورِد الغزالي اعتراضاً مؤدّاه : إذا كانت القدرة لا ترجح أحد الضدين ، فإن الإرادة القديمة أيضا لا ترجح أحد الضدين : " فما الذى أوجب تخصيصَ الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؟ فيُحتاج إلى مُخصِّص ، ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية "(٢) .

وبعد أن ذكر الغزالي أن هذا السؤال قد حيّر عقول الفرق (٣) ،

---

(١) الاقتصاد : ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٣ .

(٣) ذكر الغزالي آراء الفرق الآتية :-

الفلاسفة : القائلين بأن العالَم وجد لذات الله تعالى المجردة عن الصفات ، ولما كانت الذات قديمة ، فالعلم أيضا قديم ، لأن نسبة العالَم إليه كنسبة المعلول الى العلة .

المعتزلة : القائلين بأن العالم حادث ، وجد بإرادة حادثة قائمة في غير محل .

الكرّامية : القائلين بأن العالم حادث ، وجد بإرادة حادثة ، قائمة بذاته تعالى . فأدى قولهم إلى أن ذات الله تكون محلا للحوادث .

راجع الاقتصاد : ص ٩٣ - ٩٦ .

وبعد أن استعرض آراءهم في الإجابة عن هذا السؤال ، وفنّد هذه الآراء ، قرر أن الإرادة إنما هي صفة شأنها ترجيح أحد الأمرين المتساويين ، فالسؤال عن سبب ترجيحها لأحد الضدين خطأ :

" وأما أهل الحق فإنهم قالوا : إن الحادثات تحدُث بإرادة قديمة تعلّقتْ بها ، فميّزتْها عن أضدادها المماثلة لها . وقول القائل : إنه لِمَ تعلقت بها — وأضدادُها مثلُها في الإمكان — ؟ هذا سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارةً عن صفة ، شأنُها تمييز الشيء على مثله "(١) .

عموم صفة الإرادة وتعلقُها بسائر الممكنات :—

ولم يرتض الغزالي رأى المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعاصي والشرور التي تقع من العباد ، ليست مرادة لله تعالى ؛ بل هو كاره لها .

ويقرر أن إرادة الله متعلقة بكل ما يحدث في العالم ؛ لأن كل ما يحدث في العالم واقع تحت قدرته — سبحانه — فلا بد أن يكون مرادا له .

يقول الغزالي : " اِعلم أن الإرادةَ متعلقةٌ بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرةَ إلى المقدور ، وتخصصها به . فكلُّ مقدورٍ مراد ، وكلُّ حادثٍ مقدور ، فكلُّ حادثٍ مراد . والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذًا — لا محالةَ — مُرادةٌ ، فما شاء الله كان ، وما لم

---

(١) الاقتصاد : ص ٩٦ .

يشأ لم يكن . فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومُعْتَقَدُ أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين "(١) .

أما ما يَرِد هنا من إشكالات من قولهم : كيف يأمر بما لا يريد ؟ وكيف يريد شيئا وينهى عنه ؟ وكيف يريد الفجور والمعاصي ؟ فتندفع جميعا إذا علمنا أن الأمر غيرُ الإرادة ، غير الرضى : " إذا كشفنا عن حقيقة الأمر ، وبيّنا أنه مباينٌ للإرادة ... فاندفعت هذه الإشكالات "(٢) .

خامسا ، وسادسا : السمع والبصر :—

وقد استدل الغزالي على ثبوت هاتين الصفتين لله — سبحانه — بالنقل والعقل . أما الدليل النقلي فقوله تعالى " وهو السميع البصير "(٣) ، وقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم — عليه السلام — " لِمَ تعبدُ ما لا يَسْمَعُ ولا يُبْصِرُ ولا يُغْنِي عنْك شيْئا "(٤) فمعبوده وهو الله تعالى سميع بصير .

وأما الدليل العقلي ، فقد نص عليه بقوله : " معلومٌ أن الخالقَ أكملُ من المخلوق ، ومعلومٌ أن البصيرَ أكملُ مِمّن لا يُبصر ، والسميعَ أكملُ ممّن لا يَسمع . فيستحيل أن يَثْبُتَ وصفُ الكمالِ للمخلوق ، ولا نُثبته

---

(١) الاقتصاد : ص ٩٧ . وراجع الإحياء : ١/٩٠ . والأربعين : ص ٩ . ومعراج السالكين : القصور العوالي : ٣/١٣٩ .

(٢) الاقتصاد : ص ٩٨ . وسيتعرض الغزالي لذلك بالتفصيل في الفصل الأخير من مبحث الجائز في حق الله حين يعرض لمعنى الحسن والقبح . الذى أحال إليه في هذا الموضوع .

(٣) سورة الشورى : الآية ١١ .

(٤) سورة مريم : الآية ٤٢ .

للخالق . وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا "(١) .

وهذان الأصلان ـ وهما كون الخالق أكمل من المخلوق ، والسمع والبصر كمال ـ يجب الاعتراف بهما شرعا وعقلا . فإن العلم كمال ،والسمع والبصر كمال ثان للعلم . ومن هنا لم يرتض الغزالي قول من جعل هاتين الصفتين عبارة عن العلم بالمسموع والمبصرات ،ورد على ذلك بقوله :

" فإن قيل : إنما أريد به العلم . قلنا : إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة ، السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع . ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا ، بل يجب أن يكون كذلك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن "(٢)

أما الذي يرجع إلى العلم فإنما هو الإدراك(٣) ، ومن ثم يرفض الغزالي قول القائلين بإثبات صفة بهذا الاسم لسببين :ـ

---

(١) الاقتصاد : ص ٩٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩٨ .

(٣) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية الآراء في صفة الإدراك ،وحصرها في ثلاثة آراء :ـ

أ ـ إثبات الإدراكات الثلاثة ،ونسب هذا القول للقاضي أبي بكر ، ،وأبي المعالي ،والبصريين من المعتزلة .

ب ـ نفي الإدراكات الثلاثة ،وإرجاعها إلى صفة العلم ، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأحمد ، وكثيرين من أصحاب الأشعري . أما الأشعري فيرجح الإمام أنه ذهب إلى الرأي الأول .

جـ ـ إثبات ادراك اللمس فقط : ونسب هذا الرأي إلى أكثر اهل الحديث . وجمهور أهل السنة .

راجع مجموع الفتاوى : ٦/ ١٣٥ ، ١٣٦ .

١ — إن إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات — من حيث أوصافها — يرجع إلى الانكشاف بصفة العلم ، لكن ذلك يكون من غير مماسة أو ملاقاة .

٢ — إن صفات الله توقيفية ؛ ولم يرد في الشرع ذكر صفة تسمى الإدراك : "والجواب أن المحققين من أهل العلم صرّحوا بإثبات أنواع الإدراك مع السمع والبصر والعلم ، الذى هو كمال في الإدراك ، دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة ، من المماسّة والملاقاة ؛ فإن ذلك محال على الله تعالى ، ولكنْ لمّا لَمْ يَرِد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر ، فلم يكن لنا إطلاقُ غيره "(١) .

أحكام عامة في الصفات :—

ذكر الغزالي أحكاما تتعلق بالصفات نوجزها فيما يلي :—

الحكم الأول :— هذه الصفات ليست نفس الذات ، بل هي زائدة على الذات(٢) ، فالله تعالى قادر بقدرة ، عالم بعلم ، حى بحياة ، مريد بإرادة ، وهكذا . ويستدل على ذلك بأن من أثبت أن الله عالم قادر ، فيلزمه أن يثبت العلم والقدرة ، ويقال هذا في بقية الصفات .

---

(١) الاقتصاد : ص ١٠٠ .

(٢) راجع في هذا الحكم أيضا : الإحياء : قواعد العقائد : ١/١١٠ . والمقصد الأسنى : ص ٢١ .

ثم يتصدى للرد على الفلاسفة والمعتزلة الذين يتفقون في إنكار زيادة هذه الصفات على الذات ، وإن كان المعتزلة يناقضون الفلاسفة في صفتي الإرادة والكلام ؛ فيقولون : إنه مريد بإرادة زائدة على الذات يخلقها في غير محل ، ومتكلم بكلام زائد على الذات يخلقه في الجماد (١) .وقد رد عليهما جميعا بقوله :—

" والحاصلُ أنا نقول للفلاسفة والمعتزلة : هل المفهومُ من قولِنا عالمٌ عينُ المفهومِ من قولِنا موجود ؟ أوفيه إشارةٌ إلى وجودٍ وزيادة ؟ فإن قالوا : لا ، فإذا كل من قال هو موجود عالم ، كأنه قال هو موجود . وهذا ظاهر الاستحالة .

وإذا كان في مفهومه زيادة ،فتلك الزيادة : هل هي مختصة بذات الموجود أم لا ؟ فإن قالوا : لا فهو محال ؛ إذ يخرج عن أن يكون وصفا له . وإن كان مختصا بذاته ، فنحن لا نعني بالعلم إلا ذلك . وهي الزيادة المختصة بالذات ، الموجودة الزائدة على الوجود ، الذى يحسُن أن يُشتق للموجود بسببه اسمُ العالِم " (٢) .

ويواصل رده بأنه يلزم من كون الصفات نفسَ الذات ألا يختلف مفهومُ كل صفة عن الأخرى ؛ فيؤدى الأمر إلى أن تكون القدرة نفس العلم وهكذا : " مفهومُ قولنا قادر ، مفهومُ قولنا عالِمٌ أم غيرُه ؟

---

(١) راجع الاقتصاد : ص ١١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٦ .

فإن كان هو ذلك بعينه ، فكأننا قلنا : قادر قادر ، فانه تكرار محض . وإن كان غيره ، فإذًا هو المراد . فقد أثبتم مفهومين : أحدهما يعبّر عنه بالقدرة ، والآخر بالعلم "(١) .

ثم يختص أبو حامد المعتزلة بالرد على قولهم بأنه مريد بإرادة لا في محل بقوله : "لو جاز أن يكون قادرا بغير قدرة ، جاز أن يكون مريدا بغير إرادة ولا فُرقانَ بينهما "(٢) فما داموا قد أثبتوا إرادة زائدة ، فليثبتوا زيادة باقي الصفات .

ولا نختلف مع الغزالي في ثبوت هذه الصفات لله — سبحانه — ونقره على ما ذكره في الرد على المعتزلة والفلاسفة . وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " فدعوى المدّعي وجودَ حي عليم قدير بصير ، بلا حياةٍ ولا علمٍ ولا قدرةٍ ، كدعوى قدرةٍ وعلمٍ وحياةٍ لا يكون الموصوف بها حيا عليما قديرا ، بل دعوى شيءٍ موجودٍ ، قائمٍ بنفسه — قديمٍ أو مُحدَثٍ — عَرِيٍّ من جميع الصفات ممتنعٌ في صريح العقل "(٣) كما نوافقه على قوله : إن الصفات زائدة على الذات ، وقد أقر شيخ الإسلام القائلين بذلك " وإذا قال من قال من أهل الإثبات للصفات : أنا أثبتُ صفاتِ الله زائدةً على ذاته . فحقيقةُ ذلك أنّا نُثبتُها زائدةً على ما أثبتها النفاةُ من الذات ؛ فإن النفاة اعتقدوا ثبوتَ ذاتٍ مجردةٍ من الصفات ،

---

(١) الاقتصاد : ص١١٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(٣) مجموع الفتاوى : ٣٣٦/٣ .

فقال أهل الإثبات : نحن نقول بإثبات صفاتٍ زائدةٍ على ما أثبته هؤلاء "(١) .

غير أنه لا يليق بأبي حامد — مهما حسُن قصده في محاولة الإفهام — أن يتنزل إلى هذا المستوى من التمثيل الذى يتنافى مع مقام الخالق وجلاله ، وعظمة صفاته العلية حين يقول موضحا معنى الذات العالمة " كما نشاهد شخصا ، ونشاهد نعلا ، ونشاهد دخول رجله في النعل . فله عبارة طويلة ، وهو أن نقول : هذا الشخص رجلُه داخلةٌ في نعله ، أو نقول : هو متنعل . ولا معنى لكونه متنعلا إلا أنه ذو نعل "(٢) .

يقول شيخ الإسلام : " والله سبحانه لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه ؛ فإن الله لا مثيل له . بل له المثل الأعلى . فلا يجوز أن يُشرَك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوى أفراده . ولكن يُستعمَل في حقه المثلُ الأعلى ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال ، فالخالق أولى به . وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص ، فالخالق أولى بالتنزيه عنه "(٣) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٣/٣٣٦ .
(٢) الاقتصاد : ص١١٥ .
(٣) مجموع الفتاوى : ٣/٣٠ .

الحكم الثاني :ــ هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالى ، ولا يجوز أن تقوم صفة منها بغير ذاته ــ سواء أكانت في محل أو غير محل ــ.

وقد استدل على أن الصفات قائمة بالذات ــ لا تنفك عنها أبدا ــ بأنه ما دام قد ثبت وجود الصانع الخالق لهذا الكون ، فيلزم أن يكون متصفا بهذه الصفات ؛ إذ لا يعقل أن يوجد صانع بدون قدرة أو إرادة : " فإن الدليل لمّا دل على وجود الصانع ــ سبحانه ــ دلّ بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا ، ولا نعني بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة ، وبين قيام الصفة بذاته "(١).

ويرد الغزالي على المعتزلة في قولهم بحدوث الإرادة ، وأنها لا تقوم بذاته ، كما لا تقوم بمحل آخر ، وانما تقوم في غير محل ، كما زعموا أن الكلام لا يقوم بذاته ، وإنما يقوم بجسم هو جماد ، يرد عليهم بقوله :

" والعَجَبُ من قولهم إن الإرادة توجد لا في محل ؛ فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فلْيَجُزْ وجودُ العلْمِ والقدرةِ ، والسواد والحركة ، بل الكلام "(٢).

---

(١) الاقتصاد : ص١٢٢. راجع أيضا : معراج السالكين : مجموعة القصور العوالي : ٣/١٣٢.

(٢) الاقتصاد : ص١٢٢.

ولا نختلف مع أبي حامد في ذلك أيضا، لأن الصفات لا يمكن أن تنفك عن ذاته تعالى، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلاً ، ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات "(١) .

بقي أن نتساءل : إذا كانت الصفات — كما قرر الغزالي — ليست نفس الذات ، وإنما هي زائدة عليها ، فهل يرى أنها غير الذات ؟

يجيبنا الغزالي عن ذلك فيقول : " وقد صح قول من قال : لا هو ولا غيره "(٢) . وهنا لنا وقفة مع أبي حامد؛ لأن هذه العبارة : لا هي هو ، ولا هي غيره ، قد رددها أبو الحسن الأشعري وغيره — كما أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية — وهي عبارة مجملة تثير من الوهم والتلبيس أكثر مما يقصدونه من إثبات الصفات ، أو دفع إيهام تعدد القدماء . ومن ثم لم يؤثر عن السلف لفظ الغيرية لا بالإثبات أو النفي يقول شيخ الإسلام :—

" امتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة — نفيا أو إثباتا — لما في ذلك من الإجمال والتلبيس ، حيث صار الجهمي يقول : القرآن هو الله ، أو غير الله "(٣)

---

(١) مجموع الفتاوى : ٣/٣٣٦ . راجع أيضا نفس المصدر : ٥/٣٢٦ .
(٢) المضنون به على غير أهله : مجموعة القصور العوالي : ٢/١٣٤ .
(٣) مجموع الفتاوى : ٣/٣٣٧ . وراجع أيضا شرح الطحاوية : ص ٤٦ .

على أن الغزالي — إحقاقا للحق — قد التزم بالتوقف ، وفضل أن يتحدث عن صفات الله مطلقة دون أن يردد " لا هي ولا غيره " بل وفضل ألا يستعمل عبارة " زائدة عن الذات " استنادا إلى ما ورد في الشرع من إطلاق الصفات : " مذهبنا أن الله — سبحانه — عالم بالكليات والجزئيات ، ولا يطلق عليه : لا علمه ذاته ولا غيرها ، لأن التحكم باضافة اسم إلى الباري — تعالى — وإطلاقه طريقة الشرع ، وليس في حكم الشرع ما يدل على أن العلم زائد ، بل ورد ذلك مطلقا ، وشهدت أدلة العقول على أن الله تعالى عالم ، وأن العلم لا يصح أن يكون موجودا قديما قائما بنفسه ، مستغنيا عن الباري تعالى "(١) .

الحكم الثالث :— أن هذه الصفات كلها قديمة ؛ لأنها لو كانت حادثة ، لكان الله تعالى محلا للحوادث ، وهو محال .

ويستدل على استحالة كونه محلا للحوادث ، بأن الصفات لو كانت حادثة ، لكانت جائزة الوجود ، وقد ثبت أن الله تعالى واجب الوجود لذاته ؛ " فكل ما هو واجب الذات ، فمن المحال أن يكون جائز الصفات ، وهذا واضح بنفسه "(٢) .

كما يستدل على هذه الاستحالة بدليل آخر مؤداه : أن الصفات لو كانت حادثة ، لكانت الذات متصفة قبل حدوثها

---

(١) معراج السالكين : مجموعة القصور العوالي : ٣/١٣٤ .

(٢) الاقتصاد : ص١٢٣ .

بالضد أو منفكة عنها ، و هذا الضد أو الانفكاك: إن كان قديما ، استحال عدمه ، وان كان حادثا ، كان قبله حادث لا محالة ، وقبل ذلك الحادث حادث و هكذا " ويؤدي إلى حوادث لا أول لها ، و هو محال "(١).

و هكذا نجد الغزالي — كغيره من المتكلمين — لا يجيز قيام الحوادث بذات الله تعالى . ولا نختلف مع الغزالي في أن الله — سبحانه و تعالى — متصف أزلا بهذه الصفات ، وأن هذه الصفات قديمة .

غير أنني أرى أنه لم يوفق في استدلاله الذى اعتمد فيه على استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ؛ فإن القول باستحالة قيام الحوادث بذاته أمر لم يثبت لا في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ، بالإضافة إلى ذلك فنفي حلول الحوادث بالذات الإلهية أمر مجمل يحتاج إلى تفصيل : " فإن أريد به أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة ، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن ، فهذا نفي صحيح . وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية ، من أنه لا يفعل ما يريد ، ولا يتكلم بما شاء ، إذا شاء ... ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول ، والاستواء ، والإتيان — كما يليق بجلاله وعظمته — فهذا نفي باطل "(٢).

---

(١) الاقتصاد : ص ١٢٥ .
(٢) شرح الطحاوية : ص ٤٥ .

الحكم الرابع :— أن الأسماء التي تشتق من هذه الصفات السبع قديمة ، فالله سبحانه قادر عالم مريد حي سميع بصير متكلم في الأزل . وهذا أمر لا مناقشة فيه . غير أن الغزالي استطرد هنا فتعرض للأسماء التي تشتق من الأفعال : كالرازق والخالق ، والمعز والمذل ، فذكر أن في المسألة رأيين : أولهما : أن ذلك صادق في الأزل ؛ إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وثانيهما : أن ذلك لا يصدق ؛ إذ لا خلق في الأزل ، حتى يكون خالقا رازقا .

ويرى الغزالي أن الله — سبحانه وتعالى — يسمى في الأزل خالقا ورازقا بالقوة ، لا بالفعل ، فهو خالق في الأول بمعنى أنه قادر على الخلق ، كما يسمى رازقا بمعنى أنه قادر على الرزق ، يقول الغزالي :—

" السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة من الاقتران يسمى صارما . وهما بمعنيين مختلفين ، فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل . وكذلك الماء في الكوز ، يسمى مرويا ، وعند الشرب يسمى مرويا ، وهما إطلاقان مختلفان ... فبالمعنى الذى يسمى السيف في الغمد صارما ، يصدق اسم الخالق على الله تعالى — في الأزل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الخالق لا يصدق في الأزل "(١) .

---

(١) الاقتصاد : ص ١٣٦ ، وراجع أيضا المقصد الأسنى : ص ٢٣ .

وما يقوله الغزالي مبني على القول بأن الحوادث لها أول ، وهو الرأى الذى ذهب إليه جميع علماء الكلام. و نرى أن ما ذهب إليه الغزالى لا يتفق مع مذهب السلف من أن الله — سبحانه — لم يزل خالقا رازقا متكلما بالفعل . ولا يؤدى هذا الى القول بقدم العالم ، فانهم يقررون بأن كل فرد من أفراد العالم حادث ، له أول :—

يقول شارح الطحاوية " فإنه تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت . وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته ؛ فان كل حى فعّال ، والفرق بين الحى والميت الفعل . ولهذا قال غير واحد من السلف : الحى الفعّال . وقال عثمان بن سعيد : كل حى فعّال ، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطّلا عن كماله من الكلام والإرادة والفعل .... وأن الله يفعل أكمل من ألا يفعل ، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه . فالله — سبحانه — متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدما لا أول له ، فلكل مخلوق أول ، والخالق سبحانه لا أول له"(١) .

كما يقول :

" والمقصود أن الذى دل عليه الشرع والعقل أن كل ما سوى الله تعالى محدَث ، كائنٌ بعد أن لم يكن . أما كون الرب تعالى لم يزل معطلا عن الفعل ، ثم فعل ،

---

(١) شرح الطحاوية : ص٤٩ ، ٥٠ .

فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبتهُ ، بل كلا هما يدل على نقيضه ... والقول بأن الحوادثَ لها أول يلزم منه التعطيل قبل ذلك ، وأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لم يزل غير فاعل ، ثم صار فاعلا . ولا يلزم من ذلك قدمُ العالم ؛ لأنّ كل ما سوى الله تعالى محدَثٌ ، ممكنُ الوجود ، موجودٌ بإيجاد الله تعالى له ، ليس له من نفسه إلا العدم "(١) .

---

(١) شرح الطحاوية ، ص ٥٠ ، ٥٢ .

هذا ومن الأحكام العامة للصفات الثبوتية ما نذكره عما يتعلق منها، وما لا يتعلق، فالصفات كلها متعلقة فيما عدا الحياة "وكل صفة من هذه الصفات لها تعلق إلا الحياة فإنها ينبوع الكمالات"(١).

ويوضح متعلق كل صفة، فيذكر أن كلا من العلم والكلام يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، أما القدرة والإرادة فيتعلقان بالممكن، وصفتا السمع والبصر يتعلقان بالموجودات المسموعة، أو المرئية.

كما يذكر جهة التعلق لكل صفة: فالعلم والسمع والبصر تتعلق بغيرها كشفا، والقدرة على جهة التأثير، والإرادة على جهة الترجيح، أما الكلام فيتعلق على جهة الدّلالة والإفهام.

ويشرح الصلة بين الصفات الثلاث: العلم والإرادة والقدرة، بأن تعلقاتها يرتبط بعضها بالآخر. فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم: "فلولا سبق العلم، لم يحصل تخصيص الإرادة، ولولا تخصيص الإرادة، لم يحصل تأثير القدرة"(٢).

---

(١) روضة الطالبين: مجموعة القصور العوالي: ٤/ ٨١.

(٢) المصدر السابق: ص ٨١.

الفصـــل السابـــع

صـــفـــة الكـــــــلام

١ — كلام الله قديم أم حادث ، وما أثارته هذه القضية من محن .

٢ — رأى المعتزلة في صفـة الكلام .

٣ — الأشاعرة والقول بالكلام النفسيّ .

٤ — عرض بقيـة الآراء في صفة الكـلام .

٥ — استدلال الغزالي على ثبـوت تلك الصفة .

٦ — رأى الغزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم .

٧ — مخالفة الغزالي لرأى السلف .

٨ — الغزالي لا يقر الاستدلال بالحديث أو الإجماع في إثبات صفـة الكلام .

٩ — ويستدل بشعر الأخطل النصراني .

١٠ — يقول الغزالي بخلق القرآن .

١١ — شيخ الإسلام ابن تيمية يرد على الغزالي في تصوره لكلام الله لموسى .

١٢ — الغزالي يقع فيما وقع فيه الفلاسفة من القول بالفيض .

١٣ — شيخ الإسلام ينتقد ما جاء في مشكاة الأنوار .
ويرى أنه عاد أخيرا إلى رأى أهل الحديث .

*

الفصل السابع

الغزالي وصفة الكلام

أولى الغزالي اهتماما بالغا حين تعرض للحديث عن صفة الكلام في كثير من مؤلفاته، وفي الاقتصاد خاصة، شأنه في ذلك شأن المتكلمين والباحثين في صفات الخالق. ذلك لما أحيط بتلك الصفة من جدال حول حقيقتها، وما ترتب على ذلك من آراء تدور حول القرآن الكريم - كلام الله تعالى - وهل هو قديم أم حادث؟ تلك القضية التي استولت على أفكار المسلمين في العصر العباسي، واتخذت طابع العنف والاضطهاد حين سيطر المعتزلة على فكر المأمون، ومن بعده أخيه المعتصم، فابن أخيه الواثق (١)، والتي كانت سببها

---

(١) على أن هذه المسألة قد ظهرت قبل عصر الخلفاء الثلاثة، فقد قالها من قبل "الجعد بن درهم" وقتله بسببها "عبدالله القسرى" والى الكوفة. وقالها "الجهم بن صفوان" مدعيا أنه يقصد بذلك تنزيه الله عن الحوادث.

وفي عهد المأمون أيقظ المعتزلة الفتنة، وأشعل المأمون أوارها، فقد كان معتزليا وتلميذا لأبي الهذيل العلاف - وهو من أئمة المعتزلة - فاعتنق القول بخلق القرآن، وأرسل إلى ولاته يأمرهم بامتحان ذوى المراكز، فإن ثبت قولهم بغير ذلك عزلوهم. ثم أمرهم أن يقفوا على آراء الفقهاء والمحدثين، فهددوهم بالتنكيل والقتل، فأعلن معظمهم الاقتناع برأي الخليفة، ولم يبق سوى الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، فسيقا مكبلين إلى المأمون في طرطوس، واستشهد ابن نوح في الطريق.

===

في اضطهاد الإمام أحمد بن حنبل،وتمزيق جسده بالسياط ، وحبسه ثمانية عشر شهرا كاملة ؛ ليقول بخلق القرآن . ولكن ورعه دفعه إلى التمسك بالحق متحملا في ذلك كل صنوف الآلام ، بما في ذلك النفي ، وتحديد إقامته في داره ، إلى أن توفى — رحمه الله — .

والمعتزلة — كما ذكرنا — قد نفَوْا صفات المعاني — ما عدا صفتى الإرادة والكلام — إلا أنهم قالوا : إن كلام الله مخلوق وحادث، ولا يقوم بذاته ، بل بجماد من الجمادات ، فهو متكلم ، أى خالق للكلام في غيره ،بينما أثبت الأشاعرة هذه الصفة ، وحددوا مفهومها بأنها صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى . يقول الأشعرى في معرض إثباته لصفة الكلام مستندا الى ثبوت صفة العلم :

" فلما كان الله — عز وجل — لم يزل عالما ، إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا ،استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا . لأن خلاف الكلام ، الذى لا يكون معه كلام ؛ سكوت أو آفة ، كما أن خلاف العلم الذى لا يكون معه علم ؛ جهل أو شك أو آفة، ويستحيل أن يوصف ربنا — عز وجل — بخلاف العلم ، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات ، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما "(١) .

=== وقد نعى الناعي المأمون في هذه الليلة ، ولكنه كان قد أوصى أخاه المعتصم بأن يسير على طريقه ،فاستمر البلاء بابن حنبل وغيره من الفقهاء والمحدثين ، وظل الأمر هكذا إلى أن جاء الخليفة المتوكل ،فقضى على الفتنة حين أبعد المعتزلة عنه .

راجع : تاريخ المذاهب الإسلامية — لمحمد أبي زهرة : ١٦٧/١— ١٨٠.

(١) الإبانة في أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعرى : ص ٦٦ .

على أن جمهور الأشاعرة قد أثبتوا القدم لصفة الكلام النفسي ، لأن الكلام النفسي خال عن مظاهر الحدوث : من اللفظ والصوت والحرف ، والتقديم والتأخير ، والترتيب . يقول الجويني : " الكلام هو القائم بالنفس . وإن رُمنا تفصيلا فهو : القول القائم بالنفس ، الذي تدل عليه العبارات ، وما يُصْطَلح عليه من الإشارات "(١) . أما الكلام اللفظي ذو الحرف والصوت فهو في رأيهم حادث : " إذ قد أثبتنا كلاما قائما بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات "(٢) . ويعني هذا عند الأشاعرة التفرقة بين الكلام باعتباره صفة نفسية قائمة بذاته تعالى ؛ فهو بهذا الاعتبار قديم ، وبين الكلام الدال على المعنى النفسي ؛ فهو بهذا الاعتبار حادث . ويزيد شارح المواقف(٣) الأمر وضوحا ، فيذكر أن صفة الكلام ترجع إلى قياسين يبدو أنهما متعارضان :

الأول : أن كلام الله صفة ، فيكون قديما .

الثاني : أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة ، فيكون حادثا .

ثم يوضح أن سبب الخلاف بين المتكلمين والعلماء في تحديد مفهوم صفة الكلام ، إنما يرجع إلى هذا التعارض بين القياسين مما ترتب

---

(١) الإرشاد : لإمام الحرمين : ص ١٠٤ . وقد اعتبر شارح الطحاوية الأشعري قائلا بأنه مشترك بين المعنى القديم ، وما يخلقه من الأصوات . راجع شرح الطحاوية ص ٧٨ .

(٢) . المصدر السابق : ص ١٠٦ .

(٣) شرح المواقف للجرجاني : ١٤٧ ، ١٤٨ بتصرف .

عليه وجود عدة آراء متباينة أجملها فيما يأتي :—

١ — رأى الحنابلة : كلام الله حروف وأصوات قديمة قائمة بذاته .

٢ — رأى الكرامية : كلامه تعالى حروف وأصوات حادثة قائمة بذاته تعالى ، فهم لا يمنعون قيام الحوادث بالذات الإلهية .

٣ — رأى المعتزلة : ويرون أن كلام الله حروف وأصوات غير قائمة بذاته ، وإنما يخلقها الله تعالى في غيره من الحوادث، كاللوح المحفوظ ، أو جبريل ،أوالنبي .

٤ — أما الرأى الرابع فهو رأى الأشاعرة — الذى يعبر عنه صاحب المواقف وشارحها — فهم يعرفون الكلام على أساس القياس الأول ، أما الكلام اللفظي - المشار إليه في القياس الثاني بأنه مؤلف من أجزاء -فهو حادث ، ولا يُحدِّد مفهوم صفة الكلام بهذا الاعتبار" وهذا باطل بالضرورة ،فإن حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه — على زعمهم — مشروط بانقضاء الآخر منها ،فيكون له — أى للحرف المشروط — أول فلا يكون قديما ، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء ، فلا يكون هو أيضا قديما ، بل حادثا ،فكذا المجموع المركب منها — أى من الحروف — التى لها أول زمان وجوده وآخره أو اجتمعا معا فيها ، فيكون حادثا لا قديما"(١)

---

(١) شرح المواقف : ص١٤٨ .

ثم أضاف صاحب المواقف معلقا على قول المعتزلة : ان كلام الله ألفاظ حادثة بقوله : " وهذا الذى قالته المعتزلة ،لا ننكره نحن ، بل نقول به ، و نسميه كلاما لفظيا ، و نعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكنا نثبت أمرا وراء ذلك ، وهو : المعنى القائم بالنفس ، الذى يعبر عنه بالألفاظ ، و نقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته "(١) .

هذا وقد أضاف شارح الطحاوية خمسة آراء أخرى إلى ما ذكرناه نرى أن نجملها استيفاء للبحث :—

١ — رأى الصابئة : كلام الله ما يفيض على النفوس من المعاني ، إما من العقل الفعّال ، وإما من غيره(٢) .

٢ — رأى الرازى ومن وافقه : الكلام يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته .

٣ — رأى أبي منصور الماتريدى : الكلام معنى قائم بذاته ، هوما خلقه في غيره .

٤ — رأى أبي المعالي : الكلام مشترك بين أمرين : المعنى القديم القائم بالذات ، و بين ما يخلقه في غيره من الأصوات .

٥ — رأى أئمة الحديث وأهل السنة : الكلام قديم —وإن لم يكن الصوت المعين قديما — والله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، وكيف شاء ،وهو يتكلم بصوت يسمع (٣) .

---

(١) شرح المواقف : ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) يلاحظ أن هذا القول فيه انكار للوحى ،وخاصة الوحى الجلىّ (جبريل — عليه السلام) .

(٣) شرح الطحاوية : ص ٧٨ بتصرف . راجع في نقد هذه الآراء : منهاج السنة لابن تيمية : ١/ ٧٨ .

هذا هو مجمل الآراء حول صفة الكلام . فما موقف الغزالي ، وما موقعه من هذه الآراء ؟ هذا ما نعرضه في الصفحات الآتية ، بادئين بما ذكره في كتاب الاقتصاد :

أثبت الغزالي صفة الكلام لله تعالى ، وقد استعرض أدلة المتكلمين على إثبات هذه الصفة ، وذكر دليلين و نقضهما :—

الأول : يحكم العقل بأن الخلق يجوز في حقهم الخضوع للأمر والنهي ؛ بأن يؤمروا ببعض الأشياء ، ويُنهَوْا عن البعض ، وكل صفة يجوز أن يتصف بها الخلق فهي تستند إلى صفة واجبة في حق الخالق ، فجواز الخضوع للأمر والنهي يستند إلى قيام الأمر والنهي بذات الله تعالى . والأمر والنهي قسمان من أقسام الكلام ، فتكون صفة الكلام واجبة لله تعالى .

و قد نقض الغزالي هذا الدليل بأن خضوع الناس للأمر والنهي إن كان المراد به الخضوع لأمر و نهي المخلوق فهذا مُسلَّم ، لكن ذلك يُثبت الكلام للمخلوق دون الخالق . وإن كان المراد به مطلق الخضوع — للخالق أو المخلوق — فتلك مصادرة (١) لأن موضع النزاع إثبات الكلام — بما في ذلك الأمر والنهي — فكيف يقال بجواز الخضوع لأوامر الله ونواهيه وهي من الكلام ؟

" إذ يقال : إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم . وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق ، فقد أخذت محل النزاع مسلما في نفس الدليل ، وهو غير مسلم "(٢) .

---

(١) المصادرة : أن تجعل الدعوى جزء من الدليل ، و هذا أمر باطل في الاستدلال .

(٢) الاقتصاد : ص ١٠١ ، ١٠٢ .

الدليل الثاني : استدل البعض على إثبات صفة الكلام بالإجماع ، وأحاديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — التي تصف الله بالكلام.

ولم يرتض الغزالي هذا الاستدلال ،لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول ، وصفة الكلام لا تثبت بقول الرسول ، لأن الإيمان بصدق الرسول يتوقف على ثبوت صفة الكلام لله تعالى " ومن يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى ، استحال منه أن يصدق الرسول "(١) .

أما الاستدلال الذى ارتضاه ،فمؤداه : أن الكلام إما أن يكون كمالا ، وإما أن يكون نقصا ،أو لا هو كمال ولا نقص :

" وباطل أن يقال : هو نقص ، أو هو لا نقص ولا كمال ، فثبت بالضرورة أنه كمال ، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى "(٢) .

ثم يقرر الغزالي ما قرره متأخرو الأشاعرة من أن الكلام الذى هو صفة قديمة تقوم بذاته تعالى ؛ إنما هو الكلام النفسيّ لا اللفظي " ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس "(٣) لأنه ليس بصوت ولا حرف ، وهو في حق الله تعالى غير محال ، ولا يدل على الحدوث .

---

(١) الاقتصاد : ص ١٠٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

ويوضح الغزالي أنه لا سبيل إلى إنكار الكلام النفسيّ في حق الإنسان ، فقد يقول القائل : زوّرت في نفسي كلاما ، كما يقال : في نفس فلان كلام يريد أن يقوله ، ويقول الشاعر :—

لا يعجبنّك من أثير خطُّه ُ(١) حتى يكونَ مع الكلام أصيلا

إن الكلامَ لفي الفؤاد وإنما جُعِلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا

أما الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والكلمات فهو في نظر الغزالي حادث ، وهو يدل على الكلام ، ويغايره ، إذ الدال غير المدلول ، ولا يلزم من حدوث اللفظ حدوث الصفة القديمة ، ومثال ذلك حدوث العالم ، فانه يدل على الصانع القديم ، فما الذي يمنع من دلالة الحروف الحادثة على الصفة القديمة ؟ علما بأن دلالة الألفاظ على معانيها دلالة اصطلاحية(٢) .

ويتصدى الغزالي للقائلين بأن الكلام ليس إلا حروفا وأصواتا ، فيُرجع هذا القول إلى أن إدراك الكلام النفسيّ أمر دقيق ، يعز فهمه على كثير من الناس ، ومن ثم اقتصروا على إثبات الكلام اللفظي . ولا يجوز في رأيه أن يسأل سائل : كيف سمع موسى كلام الله مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، والسمع لا يتعلق إلا بالحروف والأصوات ؟ لأن السؤال بكيف لا يجوز أن يرد في هذا المقام ، وكأن هذا السائل يقول : أي شيء يشبه سماع كلام الله ، حتى يمكن معرفته ؟

---

(١) يطلق الأثير : على المكرم أو العظيم . وقد نسب هذان البيتان إلى الأخطل .

(٢) الاقتصاد : ص ١٠٧ بتصرف .

وبما أن كلام الله القديم لا يشبه شيئا مما يقع تحت إدراكنا ؛ فقد استحال بيان كيفية سماع موسى — عليه السلام — كلام الله . ومثل هذا السائل كمثل من يسأل : كيف نرى الله يوم القيامة ؟ فالجواب عنه مستحيل لأن ذات الله لا يشبهها شيء حتى يمكن الجواب . إن موسى — عليه السلام — قد سمع كلام الله النفسيّ القديم بكيفية لا يعلمها إلا الله ، وهذا من خصائصه — عليه السلام — (١) .

رأى الغزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم :—

يمكننا أن نجمل رأيه فيمايلي (٢) :—

١ — إن القرآن الذى بين أيدينا المكتوب في المصاحف ، المقروء بالألسنة دال على الكلام القديم القائم بذاته تعالى .

والورق والمداد ، والحروف والأصوات ، كلها حادثة ؛ لأنها أجسام وأعراض فى أجسام .

وكون الكلام مكتوبا في المصحف لا يعني أن ذات القديم في المصحف ، كما أن لفظ النار مثلا مكتوبا في صحيفة لا يعني أن ذات النار قد حلت في هذه الصحيفة وإلا لاحترقت ، كما أن من تكلم بلفظ النار لا يعني أنها قد حلت في لسانه ؛ والا لاحترق اللسان . فما في المصحف دالّ على كلام الله القديم ، وللأدلة حرمتها ، ومن ثم وجب احترام المصحف .

---

(١) الاقتصاد : ص ١٠٨ — وما بعدها بتصرف .

(٢) • راجع الاقتصاد : ص ١١٠ — ١١٤ وقد استخلصنا رأى الغزالي من مجموعة الاستفسارات أو الاستبعادات التي ذكرها في صورة اعتراضات .

٢ — إن السلف — رضوان الله عليهم — عندما قالوا : إن القرآن كلامُ الله قديمٌ وغير مخلوق ، فقد كانوا على حق . ذلك لأنهم أرادوا بالقرآن : المقروء ، والمقروء كلام الله القديم.

أما قراءة القارئ للقرآن فهي حادثة ، لأنها عبارة عن فعل القارئ ، وهذا الفعل حادث، لأنه بدأ بعد أن لم يكن .

٣ — وعلى ذلك فالقرآن مشترك لفظي بين معنيين : القراءة (١) والمقروء ، فلا تناقض بين قولنا : إنه قديم باعتباره المقروء ، وحادث باعتباره قراءة ، وإذا أصبح الاسم مشتركا فلا تناقض لاختلاف الجهة .

ومظاهر الحدوث في القرآن الكريم من كونه سورا وآيات ، ولها مفاتح ومقاطع ، وما إلى ذلك من الانقسامات ، إنما يرجع إلى القراءة الحادثة ، وليس إلى المقروء الذى هو كلام الله القديم.

٤ — إن الخلق جميعا يستمعون إلى القرآن الكريم حتى المشركين بدليل قوله تعالى " وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمعَ كلامَ الله "(٢) .

---

(١) استدل الغزالي على أن القرآن يأتي بمعنى المقروء بقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — " ما أذِنَ اللهُ لشيءٍ كإذنه لنبيٍّ حسن الترنّم بالقرآن " والترنم يكون بالقراءة .

• وقول الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

(٢) سورة التوبة : الآية ٦ .

لكن شتان بين ما سمعه موسى — عليه السلام — وما يسمعه المشركون ، فمسموع موسى هو الكلام النفسيّ القديم ، ومسموع المشركين ليس سوى الألفاظ الدالة على الصفة القديمة ، ولو كان مسموع المشركين هو الصفة القديمة ، فأى فضل اختُصّ به موسى ؟

ولْندع الغزالي يلخص رأيه في صفة الكلام ، ويبين موقفه من قضية حدوث القرآن وقدمه على ما جاء في كتاب الأربعين في أصول الدين ، والذى لم يخرج فيه عما ذكره في الاقتصاد :— " وأنه متكلم ، آمر ناهٍ ، واعد متوعّد بكلام أزلى قديم ، قائم بذاته ، لا يشبه كلامه كلام الخلق ، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق . فليس بصوت يحدث من انسلال هواء ، واصطكاك أجرام ، ولا حرف ينقطع بإطباق شفة ، أو تحريك لسان . وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبُه المنزلة على رسله ، وأن القرآن مقروء بالألسنة ، مكتوب في المصاحف ، محفوظ في القلوب ، وأنه مع ذلك قديم ، قائم بذات الله تعالى ، لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق .

وأن موسى — عليه السلام — سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف ، كما يرى الأبرار ذات الله — سبحانه — من غير جوهر ولا شكل ، ولا لون ولا عرض "(١) .

---

(١) الأربعين في أصول الدين : للغزالي ص١٧ .

وفي إلجام العوام — وهو آخر مؤلفاته — لا نجد سوى ترديد لرأيه السابق، غاية ما هنالك أنه ذهب إلى التوقف في حق العوام، وفي رأيه أنه ينبغي ألا يخوضوا في جدال حول مسألة خلق القرآن، لأنهم لا يستطيعون فهم أغوارها، ولا أن يفرقوا بين القرآن باعتباره الصفة النفسية القديمة، وباعتباره الحروف المكتوبة.

" والأصل زجر السائل والسكوت عن الجواب. هذا صفو مقصود مذهب السلف، ولا عدول عنه إلا بضرورة. فإن وجدنا ذكيا مستعدا لفهم الحقائق كشفنا الغطاء عن المسألة، وخلصناه عن الإشكال في القرآن "(١).

إذاً فالجدال غير ممنوع مع الطلعة الذكي، ولكن كيف يزيل الإشكال، ويكشف الغطاء؟ يؤسس رأيه هذه المرة على قاعدة عامة تقول: كل شيء له في الوجود مراتب أربع: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البياض المكتوب. وينبغي أن تطبق هذه القاعدة — في رأيه — على القرآن الكريم:

١ — المرتبة الأولى — وهي الأصل — وجود القرآن قائما بذات الله — سبحانه وتعالى — وهذا الوجود قديم ولا شك.

٢ — وجوده العلمي في أذهاننا عند التعلم، بعد أن لم يكن، وقبل أن تنطق به ألسنتنا، وهذا الوجود حادث، وإن كان المعلوم قديما.

---

(١) إلجام العوام: مجموعة القصور العوالي: ٢/١١٢.

٣ — وجوده على ألسنتنا بتقطيع الصوت ، وهذا الوجـــــود أيضا حادث ، لأن اللسان حادث ، والنطق حدث بعد حدوث اللسان ، وما هو بعد الحادث حادث ؛ لكن منطوقنـــــا ومقروءنا قديم.

٤ — وجوده مكتوبا بالحروف في المصاحف، و هذا الوجود أيضا حادث ، أما إذا قصد بالكتاب المقروء فهو قديم .

و هذه المراتب يعز فهمها على العامي ؛ إذ لا يستطيع إدراك تفاصيلها ، ومن ثم ينبغي أن نمسك عن الخوض فيها ،لا لجهلنا ؛وإنما خوفـــا عليه من الزيغ والضلال ، وإذا حاول أن يسأل قيل له :

" قل القرآن غير مخلوق ، واسكت ، ولا تزد عليه ولا تنقص ، ولا تفتش عنه ولا تبحث "(١) . ويرى أن السلف فهموا ما فهمـــــه ؛ لكنهم سلكوا مسلك التوقف " فلا ينبغي أن يظن بأكابر السلف عجزهم عن معرفة هذه الحقيقة ، وإن لم يحرروا ألفاظها تحرير صنعة ؛ولكنهم عرفوه ،وعرفوا عجز العوام ،فسكتوا عنهم وأسكتوهم ، وذلك عيـــــن الحق والصواب "(٢)

و هكذا نرى الغزالي انتهى إلى التوقف — في حق العوام على الأقل — وإن كان قد ظل على رأيه في القول بحدوث القرآن "(٣).

---

(١) إلجام العوام : ص ١١٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٥ .

(٣) لمزيد من الإيضاح حول آراء الغزالي في القرآن وصفة الكلام راجع : — إحياء علوم الدين : قواعد العقائد : ١٠٨/١ .

من هذا العرض لآراء الغزالي يتبين أنه خالف السلف الذين أثبتوا لله تعالى صفة الكلام الحقيقي المسموع ، وأن الله متكلم متى شاء وكيف شاء ، بصوت وحرف ، وأن كلامه تعالى لا يشبه كلام خلقه ، كما أن صوته لا يشبه أصواتهم ، وأن القرآن الكريم كلام الله على وجه الحقيقة ، وهو قديم وليس بمخلوق ، يقول الطحاوي : " وأن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية ، وأنزله على رسوله وحيا ، وصدقه المؤمنون على ذلك حقا ، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة ، ليس بمخلوق ككلام البرية . فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر ، وقد ذمه الله وعابه ، وأوعده بسقر ، حيث قال تعالى (سأصليه سقر)(١) فلما أوعده الله بسقر قال (إن هذا إلا قول البشر)(٢) علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر ، ولا يشبه قول البشر "(٣) . وقد خالف الغزالي السلف من عدة أوجه :—

١ — عندما رفض الاستدلال بقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — في إثبات صفة الكلام بحجة أن صدق الرسول يتوقف على كلام الله ، وأن هذا يؤدي إلى الدور(٤) . وهذا

---

(١) سورة المدثر : ٢٦ .

(٢) سورة المدثر : ٢٥ .

(٣) متن الطحاوية للامام أبي جعفر الطحاوي : ص ٥ — المكتب الاسلامي ببيروت سنة ١٣٩٧ هـ ، وراجع منهاج السنة لابن تيمية ٢ / ٧٨ وما بعدها .

(٤) الدور : توقف أمرين كل منهما على الآخر .

وقع الغزالي في خطأ فادح ، حيث فضل دليله العقلي على قول الرسول . وهو في ذلك لا يخالف السلف فحسب ، وإنما يخالف أيضا المتأخرين من الأشاعرة .

وقد تكفل صاحب المواقف بنقض هذه الحجة ؛ فأغنانا بذلك عن مئونة الرد . ذلك لأن تصديق الله تعالى لرسوله لا يكون بالكلام ؛ وإنما بظهور المعجزة على وفق دعواه ، إذ المعجزة بمثابة قول الله تعالى : صدق عبدى فيما يبلغ عني ، فلو لم يكن الرسول صادقا ما أيده الله بالمعجزة ؛ لأن تصديق من يجوز عليه الكذب كذب ، والكذب على الله تعالى محال . يقول صاحب المواقف :

" فان قيل : صدقُ الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وأنه ـ أى تصديق الله إياه ـ إخباره عن كونه صادقا ، وهو كلام خاص له تعالى فإثبات الكلام به دور . قلنا : لا نسلم أن تصديقه له كلام ؛ بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه ، فانه يدل على صدقه ـ ثبت الكلام أم لم يثبت ـ "(١) .

٢ ـ رفض الغزالي الاستدلال كذلك بالاجماع ، كما رفض الاستدلال بقول الرسول " ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع ، أو بقول الرسول ؛ فقد سام نفسه خطة خسف ... فلعل الأقوم منهج ثالث هو الذى سلكناه "(٢) .

---

(١) . شرح المواقف : ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٠٢ .

وحجته في ذلك أن الإجماع مستند إلى قول الرسول ، فقد قال — صلى الله عليه وسلم — (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وتتهاوى هذه الحجة بما ذكرنا من أن صدق الرسول إنما يكون بالمعجزة لا بالكلام ، فما دام صدق الرسول قد ثبت وجب أن يُصدق الرسول في كل ما يقول ؛ بما في ذلك قوله في الإجماع ، فيكون الإجماع حجة ، كما أن أقواله حجة .

٣ — لقد قرر الغزالي أن المراد بصفة الكلام: الكلام النفسيّ ، وقد وقع في خطأ هنا من عدة أوجه :—

أ — استدل على إثبات الكلام النفسيّ على أساس أن عدم الكلام نقص، والنقص في حقه تعالى محال . ولما كان النقص آفة تؤدي إلى السكوت أو العجز عن النطق أو الخرس ، فإن هذا النقص لا يتصور في الكلام النفسيّ ، بل في الكلام اللفظيّ ، فدليل الغزالي يثبت الكلام اللفظي لا النفسيّ ، وعلى ذلك فقد أثبت الكلام اللفظي من حيث لا يدري . وهذا هو رأس السلف .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" والسكوت والخرس إنما يُتصوران ، إذا تصور الكلام — يعني اللفظي — فالساكت هو الساكت عن الكلام ، والأخرس هو العاجز عنه ، أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام . وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام ، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس "(١) .

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٦/٢٩٦ .

ب — انزلق أبو حامد إلى ما انزلق إليه القائلون بالكلام النفسيّ حين استشهد ببيت الشعر الشهير الذى قاله الأخطل — وهو نصراني يعبر عن كلمة الله بمفاهيم خاطئة ، شأنه في ذلك شأن أهل ملته القائلين بأن عيسى كلمة الله —

و مما يدعو إلى العجب ألا يستشهد الغزالي بآية واحدة من القرآن في مبحث الكلام ، ويستبعد الاستدلال بأحاديث رسول الله ، بينما يستدل بقول شاعر نصراني (١) .

" أفيُستدَل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام على معنى الكلام ، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب؟" (٢) .

جـ — إن الكلام في لغة العرب يدل على المعنى واللفظ ، لا على حديث النفس ، بدليل قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — " إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به ، أو تعمل به " (٣) . ففرّق رسول الله بين حديث النفس وبين الكلام الذى هو النطق باللسان ، والشارع الحكيم لا يخاطبنا إلا بلغة العرب .

---

(١) راجع مجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/٢٩٦ .
وشرح الطحاوية : ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٩٢ .

(٣) رواه البخارى ومسلم .

• راجع في أن الكلام يراد به اللفظ والمعنى ، دون الكلام النفسي : مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٦/٢٩٥ — ٢٩٧ ، ٧/١٣٢—١٤٠ .

د — — على أن الذى دفع الغزالي إلى القول بالكلام النفسيّ ، إنما هو توهم الحدوث للكلام اللفظى ، لأنه يشتمل على الحرف والصوت ، و يحتاج إلى الفم واللسان والحنجرة والمخارج . وهذا الوهم يرجع إلى النظر في صفات الله تعالى بالمقاييس التي تخضع للمشاهدة في عالم المخلوقات ، وقياس صفات الخالق على صفات المخلوق . ولو وضع هوءلاء الواهمون في اعتبارهم أن صفات الله لا تشبه صفات الحوادث لما وقعوا في هذه الشبهة . يضاف إلى ذلك أن الكلام قد يوجد — حتى في عالم الحوادث — دون هذه المظاهر من اللسان والمخارج الخ ، وإلا فكيف تكلمت السماء والأرض في قوله تعالى " قالتَا أتيْنا طائِعين "(١) وكيف تنطق الجوارح والجلود كما ذكر ربنا " قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء "(٢) وكيف سبح الكون كله من جماد وحيوان ونبات كما قال سبحانه " وإنْ من شيء إلا يُسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم "(٣) ؟ لندع الإمام أحمد — رحمه الله — يرد على ذلك بقوله " أتُراها أنها نطقت بحرف و فم ولسان ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، من غير أن يقول : بحرف ولا فم ، ولا شفتين ، ولا لسان "(٤) .

---

(١) سورة فصلت : الآية ١١ .

(٢) سورة فصلت : الآية ٢١ .

(٣) سورة الاسراء : الآية ٤٤ .

(٤) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل : ص ١٣١ تحقيق د / عبد الرحمن عميرة نشر دار اللواء بالرياض .

هـ — وإذ وهم الغزالي حين أثبت الكلام النفسيّ ، واعتبر الألفاظ مجرد دلالات حادثة على الكلام النفسي ، ظنا منه أنه ينزه الله تعالى بذلك عن النقص ، فإنه في الحقيقة قد نسب النقص إلى الذات العلية ؛ ذلك لأن ثبوت الكلام النفسيّ ، دون اللفظي ؛ يعني أن الله تعالى لا يتلفظ بكلام ، وهذا نقص في حقه تعالى .

فالأخرس في نفسه حديث وخواطر ،ولكنه عاجز عن التعبير عنها باللفظ ، ونحن نقول : إن هذا نقص في حق المخلوق ، فالله تعالى أولى بأن ينزه عن هذا النقص(١) .

٤ — ورأى الغزالي في القرآن الكريم لا يخرج عما قاله متأخرو الأشاعرة ، فعلى أساس نفيهم للكلام اللفظي ،ادّعوا أن القرآن حادث ، وليست ألفاظه سوى دلالات تدل على كلام الله النفسيّ ، بل يكاد الغزالي يقول : إنه ليس بكلام الله حقيقة ، عندما قال : "وأما الحروف فهي حادثة ، وهي دلالات على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفة المدلول "(٢) .

فالألفاظ ذات الحروف عنده غير صفة الكلام ، ولا تتصف بصفة القدم التي يتصف بها الكلام لأنها حادثة ،ويعني هذا أن ما بين أيدينا ليس كلام الله حقيقة . والقول بحدوث

---

(١) راجع البيهقي وموقفه من الإلهيات : د / أحمد الغامدي : ص ٢٠٠ .
(٢) الاقتصاد : ص ١٠٧ .

القرآن الكريم لا يتفق مع مذهب السلف ، فقد أجمعوا على أنه غير مخلوق ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" وليس هذا القول قول أحد من الأئمة الأربعة ، بل الأئمة الأربعة ، وسائر الأئمة متفقون على أن كلام الله منزل غير مخلوق "(١) .

والقرآن الذى بين أيدينا هو كلام الله حقيقة ، ألفاظه ومعانيه ، والله قد تكلم به ، وأسمعه جبريل — عليه السلام — بصوت لا يشبه أصواتنا ، فنزل به جبريل على محمد — صلى الله عليه وسلم — فبلغه إلى الناس ، والكلام ينسب لمن قاله ، لا لمن بلغه ، وفي هذا يقول شيخ الإسلام في معرض ذكره لأقوال السلف : " القرآن كلام الله ، منزل غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود ، وأن الله تكلم به حقيقة ، لا كلام غيره . ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله ، أو عبارة عنه ، بل إذا قرأه الناس ، أو كتبوه في المصاحف ، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله ، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدأ ، لا إلى من قاله مبلغا أو مؤديا "(٢) .

○ — ونحن نوافق الغزالي على ما ذكره من أن الله تعالى قد كلم موسى — عليه السلام — كلاما مباشرا ، دون أن يقع فيما وقع فيه المعتزلة من القول بأن الله خلق الكلام في الشجرة . لكننا نأخذ عليه هذا التردد الطويل الذى دفعه إليه قوله بالكلام النفسيّ ، الذى ليس بصوت ولا حرف .

---

(١) . منهاج السنة النبوية لابن تيمية : ٢ / ٨٢ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٣ / ١٧٥ .

وراجع أيضا : شرح الطحاوية : ص ٨٩ .

ولو ذهب مذهب السلف القائلين بأن كلام الله صوت لا يشبه أصواتنا اختص الله موسى — عليه السلام — بسماعه ، لما وقع في هذه الحَيْرة ، ولما دخل مع سائله في هذا الحوار الذى لم ينته إلى جواب .

وقوله : إن موسى سمع كلام الله تعالى بكيفية لا يعلمها إلا الله يشبه ما ذهب اليه في " مشكاة الأنوار " من أن الكلام بالإيحاء والإلهام لا بالصوت والحرف ، فقد تعرض لنداء الله موسى في قوله تعالى " وأنا ربك فاخلع نعليك "(١) بعد أن ذكر أن كلام الله بلا صوت ولا حرف ، وحاول أن يؤول النداء — كما فعل في الصفات الخبرية الفعلية — حتى يوفق بين رأيه في صفة الكلام ونداء الله (٢) .

وقد كفانا شيخ الإسلام الرد على ذلك بقوله — معقبا على قول القائلين بجواز أن يسمع كل أحد كلام الله الذى سمعه موسى — " ثم من تفلسف منهم — يعنى علماء الكلام — كالغزالي فى (مشكاة الأنوار) وجدته يجوّز مثل ذلك — أى سماع الكلام الذى سمعه موسى — لأهل الصفاء والرياضة ، وهو ما يتنزل على قلوبهم من الإلهامات ، فيجعلون الإيحاء والإلهام الذى يحصل في اليقظة والمنام ، مثل سماع موسى كلام الله سواء ، لا فرق بينهما ، إلا أن موسى قصد بذلك الخطاب ، وغيره سمع ما خوطب به غيره "(٣) .

---

(١) سورة طه : الآية ١٢ .

(٢) مشكاة الأنوار : للغزالي ، مجموعة القصور العوالي : ٢/ ٣١ ، ٣٢ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٦/ ١٨٠ .

٦ — ومع أن أبا حامد قد نهج منهج متأخرى الأشاعرة في كتاب الاقتصاد — كما فصلنا ذلك — إلا أنه في مرحلة التصوف، وبعد دراسة للفلسفة قد ظهر برأى آخر يشبه رأى الفلاسفة والصابئة في قولهم: إن كلام الله بالفيض بواسطة العقل الفعّال. وإن كان الغزالي يخالفهم في أن الفيض بواسطة ما يسميه بالأنوار الإلهية، التي تفيض إلى نفوس الأولياء والأنبياء، فتؤدى إلى معرفة الأمور الغيبية، والاطلاع على ملكوت السماء، وأحكام الآخرة، بل والمعارف الإلهية. يقول الغزالي :—

" ان الروح القدسىّ الذى يختص به الأنبياء، وبعض الأولياء، فيه تتجلى لوائح الغيب، وأحكام الآخرة، وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض، بل من المعارف الربانية التي تقصر دونها الروح الفكرى والعقلى "(١).

ويرى الغزالي أن هذا الفيض النوراني يشبه الإلهام الذى عند الشعراء وأرباب الموسيقا، وهو طور فوق العقل.

وقد يَستغْنِي بهذا الفيض الأولياءُ عن الأنبياء، كما يستغنى به الأنبياء عن الوحى الجلىّ.

" إذ في الأولياء من يكاد يُشرق نوره حتى يكاد يستغنى عن مدَد الأنبياء. وفي الأنبياء من يكاد يَستغْنى عن مدد الملائكة "(٢).

---

(١) مشكاة الأنوار: مجموع القصور العوالي: ٢/ ٣٦.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٤٠.

ولا شك أن الغزالي ــ سامحه الله ــ قد تأثر فعلا بآراء الفلاسفة والمتصوفة القائلين بأن كلام الله إنما يكون بالفيض ، وبذلك وقع فيما وقعوا فيه من إنكار الوحي ، والخلط بين الوحي والإلهام.

وجازى الله شيخ الإسلام ابن تيمية خير الجزاء عندما نبه إلى هذا بقوله :ــ

" وفي كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها ، ورسالة مشكاة الأنوار ، وأمثاله ، ما قد يشار به إلى هذا ــ يعني رأي الفلاسفة والصابئة ــ وهو في غير ذلك من كتبه يقول ضد هذا . لكن كلامه يوافق هؤلاء تارة ، وتارةً يُخالفه ، وآخرُ أمرِه استقر على مخالفتهم ، ومطابقة الأحاديث النبوية "(١) .

وهكذا قطع شيخ الإسلام بأن ثمة تناقضا في آراء الغزالي ، مما يؤيد ما ذهبنا إليه ، من أن آراءه كانت تختلف ، مع تطور حياته الفكرية .

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية : ١/٢٢١ .

الفصل الثامن

تعلق قدرة الله بأفعال العباد

١ — رأى الجبرية والمعتزلة .

٢ — الغزالي بين الجبر والاختيار .

٣ — الغزالي يميل إلى الجبر .

٤ — الحق ما رآه السلف .

*

الفصل الثامن

تعلق قدرة الله بأفعال العباد

تمهيد :– رأى الجبرية والمعتزلة :–

خاض المتكلمون في أفعال العباد كثيرا ، واحتدم بينهم النزاع في تعلق قدرة الله سبحانه بأفعال العباد . ويرجع هذا النزاع أساسا إلى أن النصوص الدينية قد أسندت الخلق إلى الله سبحانه، كما في قوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون "(١) كما أسندت الأفعال أيضا إلى العباد كقوله تعالى " وقل اعملوا فسيرى الله عملكم "(٢) . وعلى هذا كان مدار التكليف ، والثواب والعقاب . وباستعراض الآراء في هذه القضية نجد منها رأيين متقابلين :

الأول : رأى الجبرية – أتباع جهم بن صفوان – وهؤلاء يرون أن الله سبحانه هو الخالق للأفعال بقدرته وحدها ، وأن قدرة العبد لا تأثير لها في هذه الأفعال مطلقا ، فهو كالريشة المعلقة في مهب الريح ، تميل بها حيثما مالت. يقول البغدادى : " وقال الجهم : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تُنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرّحى ، من غير أن يكونا فاعلين ، أو مستطيعين لما وصفتا به "(٣) .

---

(١) سورة الصافات : الآية ٩٦ .

(٢) سورة التوبة : الآية ١٠٥ .

(٣) الفرق بين الفرق : ص ٢١١ .

ويقول ابن القيم " إن جهما وأتباعه يرون أن القادر على الحقيقة ، هو الله وحده ، وهو الفاعل حقا ، ومن سواه ليس بفاعل على الحقيقة ، ولا كاسب أصلا ، بل هو مضطر إلى جميع ما فيه من حركة وسكون . وقول القائل : قام و قعد وأكل و شرب مجاز ، بمنزلة مات ووقع ، وطلعت الشمس وغربت "(١)

ثانيا : رأى المعتزلة ، وهو على النقيض من الجهمية ، حيث يقررون أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وإراداتهم ، وأن قدرة الله لا تعلق لها بهذه الأفعال إلا من حيث إن الله خلق للعباد القدرة . يقول القاضي عبد الجبار " قد اتفق أهل العدل — يعني المعتزلة — على أن أفعال العباد — من تصرفهم وقيامهم وقعودهم — حادثة من جهتهم ، وأن الله — عز وجل — أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله — سبحانه وتعالى — خالقها و محدثها ، فقد عظم خطؤه "(٢) .

الغزالي بين الجبر والاختيار :—

والغزالي — وقد انتهج منهج التوسط والاقتصاد — يحاول أن يلتزم بهذا المنهج في هذه القضية ، فهل ينجح في ذلك ؟

---

(١) شفاء العليل : ص ٥١ تصحيح السيد محمد بدر الدين — دار الفكر سنة ١٣٩٨هـ .

(٢) المغنى : للقاضي عبد الجبار : ٨/٢٨٧ .
بتحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد القاهرة مطبعة دار السعادة .

هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل :ـ يقرر الغزالي أن قدرة الله سبحانه عامة التعلق بجميع المقدورات ، ثم يطرح القضية بهذا التساؤل : " إن قال قائل : إذا ادّعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات ، فما قولكم في مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات . أهي مقدورة للّه تعالى أم لا ؟ "(١) .

ويجيب عن هذا التساؤل مستعرضا رأي الجبرية ، ويوضح موقفه منهم ، كما يذكر رأي المعتزلة ، فيقول : " قد تحزّب الناس في هذا أضرابا . فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد . فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرّعدة ، والحركة الاختيارية . ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع . وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات ، والملائكة ، والجن ، والإنس ، والشياطين . وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم ، لا قدرة لله عليها "(٢) .

وكما انتقد المجبرة ، يوجه انتقاده إلى المعتزلة كذلك ، ويستدل على بطلان مذهبهم بأن الإنسان لو كان خالقا لأعمال نفسه الاختيارية لكان عالما بتفاصيلها : " فإن الحركات التي تصدر من الإنسان ، وسائر الحيوان ، لو سئل عن عددها ، وتفاصيلها ، ومقاديرها ، لم يكن عنده خبر منها "(٣) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٨٠ـ ٨١ .

(٢) الاقتصاد : ص ٨٠ .
راجع أيضا في رده على الجبرية والمعتزلة : الإحياء : ١/ ١١١
الأربعين : ص ١١ .

(٣) الاقتصاد : ص ٨٠ .

ويقرر الغزالي أن رأي المعتزلة يخالف ما أطبق عليه السلف — رضي الله عنهم — من أنه لا خالق إلا الله ، ولا يوجد مخترع سواه .

أما الرأي الذي يرتضيه أبو حامد فهو رأي أهل السنة — يعني الأشاعرة — فقد وفقوا — في رأيه — إلى السداد في هذه المسألة ، حيث صرحوا باستحالة الجبر ، كما صرحوا باستحالة خلق العبد لأفعاله : " فقالوا : القولُ بالجبر محالٌ باطل ، والقول بالاختراع اقتحامٌ هائل . وإنما الحق إثباتُ القدرتين على فعل واحد ، والقولُ بمقدورٍ منسوبٍ إلى قادرين "(١) .

ويرى الغزالي أن توارد قدرتين على فعل واحد غيرُ محال؛ لاختلاف جهة التعلق : " فإن اختلفت القدرتان ، واختلف وجه تعلقهما ، فتواردُ التعلقين على شيء واحد غيرُ محال "(٢) .

ومع ذلك يدرك أن القول بمقدور بين قادرين أمر غير مفهوم ، فيحاول جعْله مفهوما : " قلنا علينا تفهيمُه ، وهو أنّا نقول : اختراع الله — سبحانه وتعالى — للحركة في يد العبد معقول ، دون أن تكون الحركةُ مقدورةً للعبد فمهما خلق الحركة ، وخلق معها قدرةً عليها ، كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا . فخرج منه أنه منفرد بالاختراع ، وأن الحركةَ موجودةٌ ، وأن المتحرّك عليها قادر ، وبسبب كونه قادرا ، فارقَ حالُه حالَ المرتعد ، فاندفعت الإشكالات كلها "(٣) .

---

(١) الاقتصاد : ص ٨٢ . راجع أيضا : روضة الطالبين — القصور العوالي : ٤/٤٠ ومابعدها .
(٢) الاقتصاد : ص ٨٣ .
(٣) المصدر السابق : ص ٨٤ .

فقدرة الله إذاً تتعلق بفعل العبد على جهة الخلق والإبداع ،
لكن ماذا يقال عن نسبة قدرة العبد إلى أفعاله ؟ لا يجوز أن يسمى العبد خالقا ولا مخترعا ،فليبحث عن اسم آخر غير ذلك : " فطُلب له اسم الكسب تيمّناً بكتاب الله ، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن "(١) .

ثم يعقب الغزالي ، وهو يدرك أن الإشكالات كلّها لم تنته — كما ذكر — فيثير إشكالا آخر مؤداه : أنه لا يمكن أن يعتبر الكسب — وهو كما عرفه الأشاعرة : مقارنة قدرة العبد للفعل من غير تأثير له فيه —(٢) لا يمكن اعتباره قدرة مؤثرة فهو بالعجز أشبه : " فان قيل : فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة "(٣) .

ويقع أبو حامد في مأزق حين يجيب عن هذا الإشكال في محاولة يائسة فيقول : " إن عُنيتم به أن الحالة التي يدركها الإنسان عند وجودها — يعني القدرة — مثل ما يدركها عند

---

(١) الاقتصاد : ص ٨٤ يشير الغزالي إلى الآية الكريمة " لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " (البقرة : ٢٨٦) ونحوها من الآيات القرآنية الكثيرة التي عبرت عن فعل العبد بالكسب . راجع أيضا في الكسب عند الغزالي : المقصد الأسنى : ص ٤٦ .

(٢) يقول شارح المواقف : " والمراد بكسبه إياه : مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير ، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلّا له ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري " . راجع شرح المواقف : ص ٢٣٧ .

(٣) الاقتصاد : ص ٨٦ .

العجز في الوعدة ، فهو مناكرة للضرورة ،وإن عُنيتم أنها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها فهو صدق "(١) .

وبعد أن يعترف بأن قدرة العبد هي والعجز سواء ، يذكر أن نسبة العجز إلى العبد أولى من نسبة العجز إلى الله — سبحانه وتعالى — فلا محيص من أن يختار الإنسان أحد الأمرين ، ولا ثالث لهذا الخيار الصعب : " فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين : إحداهما أعلى ، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى . وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز إلى العبد من وجه ، وبين أن تثبت ذلك لله — سبحانه وتعالى الله عما يقول الزائغون — ولا تستريب — إن كنت منصفا — في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى ؛ بل لا يقال : أولى ، لاستحالة ذلك في حق الله تعالى "(٢) .

الغزالي يميل إلى الجبر :—

من هذا العرض يتضح أن الغزالي يوافق الأشاعرة الذين يثبتون للعبد قدرة واختيارا ؛ ولكنهم يرون أن هذه القدرة ، وذلك الاختيار لا أثر لهما في فعله . وإنما الفعل من خلق الله وحده ، فهم يخالفون المعتزلة في قولهم باستقلال قدرة العبد بإيجاد أفعاله .

ومع أنهم زعموا أنهم يخالفون الجبرية إلا أنهم إلى الجبر أقرب ، وليس قولهم بالكسب بالذي يخرجهم عن دائرة الجبر ؛ لأن الكسب — كما سبق أن أوضحنا — هو مجرد اقتران القدرة

---

(١) الاقتصاد : ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٨٧ .

بالفعل دون أدنى تأثير — ولا يزيد من قيمة الكسب قولهم : إنه مناط التكليف ، ومدار الثواب والعقاب . إذ يوجه إليهم نفسُ الاعتراض الذى وجه إلى الجبرية : كيف يكلّف العبد بفعل لا تأثير لقدرته فيه ؟ وكيف يعاقَب أو يثاب على ما لم تقترف يداه ؟

ومع أن الغزالى حاول أن يدافع عن رأى الأشاعرة إلا أنه استعمل عدة عبارات تثبت ما رأيناه : فهو يقول : " اختراع الله — سبحانه — للحركة في يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد " (١) .

ويقول : " ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته ، وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى ؛ سمّى مُخترِعا وخالِقا ، ولم يكن المقدور مُخْترَعاً بقدرة العبد — وإن كان معه — فلم يسمَّ خالقا ولا مُخترِعا ، ووجب أن يُطلَب لهذا النّمط من النسبة اسم مخالف ، فطُلب له اسْمُ الكسب " (٢) .

والغزالى نفسه قد أحسّ بضعف موقف الأشاعرة أمام تلك الاعتراضات القوية المتلاحقة ، التي ذكرها — بأمانة وإنصاف — ونحن بدورنا ننضم إلى صاحب هذا الاعتراض : " ما ذكرتموه غيرُ مفهوم . فإن القدرة المخلوقة الحادثة : إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تُفهم . إذ قدرةٌ لا مقدورَ لها محال ، كعِلْمٍ بلا معلوم له . وإن تعلقت به ، فلا يعقل تعلّقُ القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به . فالنسبة بين المقدور والمقدرة نسبة المسبب إلى السبب ، وهو كونه به ، فإذا لم يكن به لم تكن علاقة ، فلم تكن قدرة " (٣)

---

(١) الاقتصاد : ص ٨٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ٨٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ٨٤ — ٨٥ .

الحق ما رآه السلف :ـ

مما تقدم نرى ان الغزالي لم يجعل لقدرة العبد أثرا في أفعاله ،و من ثم لا يتفق رأيه مع رأى السلف (١) ـ رضوان الله عليهم ـ وقد قرروا أن قدرة العبد لها تأثير في فعله ، مع أن هذا الفعل من خلق الله تعالى . فالله وحده خالق للعبد وأفعاله وقدرته ، والعبد كذلك موجد لأفعال نفسه الاختيارية ، وكل النصوص التي نسبت الخلق إلى الله حق ، وكل النصوص التي نسبت الفعل إلى العبد حق ، فللعبد اختيار هو مدار التكليف والثواب والعقاب ، ونسبة قدرته إلى أفعاله نسبة إيجابية فاعلة ؛ وليست مجرد أمر اعتباري هو إلى العدم أقرب .

يقول شارح الطحاوية :ـ " فكل دليل صحيح تقيمه الجبرية ، فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء ، وأنه على كل شيء قدير ، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته ، وأنه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . ولا يدل أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة ، ولا مريد ولا مختار ،وأن حركاته الاختيارية بمنزلة المرتعش ،وهبوب الرياح ، وحركات الأشجار .

---

(١) راجع رسالة القضاء والقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية : ٩٣/٢ ومابعدها . وخلق أفعال العباد : للإمام البخارى : ص ٤٦ ومابعدها تحقيق د / عبدالرحمن عميرة ـ الطبعة الثانية ـ دار عكاظ بجدة سنة ١٣٩٨هـ .

وشفاء العليل لابن القيم : ص ١١٣ .

وكل دليل صحيح يقيمه القدريّ — يعني المعتزلي — يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة ،وأنه مريد له ، مختار له حقيقة ، وأن إضافته و نسبته إليه إضافةُ حق ، ولا يدل على أنه غيرُ مقدور لله تعالى ،وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته .
فإذا ضممت مع كل طائفة منهما من الحق ؛ فإنما يدل ذلك على ما دل عليه القرآن ، وسائر كتب الله المنزلة . من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان ، والأفعال ، وأن العباد فاعلون أفعالَهم حقيقة ، وأنهم يستوجبون المدح والذم "(١).

ويوجه شيخ الإسلام ابن تيمية نقده صريحا الى قول الأشاعرة بالكسب ، ويرى أنهم أقرب إلى الجبرية إذ يقول : " وأشد الطوائف قُرْباً من هؤلاء — يعني الجبرية — هو الأشْعريّ و مَنْ وافقه . وهو مع هذا يُثبت للعبد قدرةً محدثةً ، واختيارا ، ويقول : إن الفعل كسب للعبد ،لكنه يقول : لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد المقدور . فلهذا قال من قال : إن هذا الكسب الذي أثبته الأشعري غيرُ معقول . و جمهورأهل الإثبات على أن العبد فاعلٌ لفعله حقيقة ، وله قدرة واختيار ، وقدرته مؤثرة في مقدورها ، كما تؤثر قوى الطبائع ، وغير ذلك من الشروط والأسباب "(٢).

---

(١) شرح الطحاوية : ص ٢٩١ ، ٢٩٢.
(٢) منهاج السنة لابن تيمية : ٢/ ١٦ ، ١٧.

الفصل التاسع

الجائز في حق الله تعالى

*

الفصل التاسع

الجائز في حق الله تعالى

تمهيد : المعتزلة وقولهم بوجوب بعض الأفعال :ـ

أوجب المعتزلة على الله ـ سبحانه و تعالى ـ بناء على أصولهم التي آمنوا بها ،وجعلوها أساسا لمذهبهم ـ بعض الأمور (١) ، كما أنهم قالوا باستحالة بعض الأمور عليه تعالى ،لأنهم ـ كما قال شارح الطحاوية : ـ

---

(١) قرر المعتزلة متفقين أحيانا ، و مختلفين أحيانا :
أنه تعالى يجب عليه أن يفعل الصلاح والخير ،ورعاية مصالح العباد ، كما يجب عليه ثواب الطائع إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة ، وإذا خرج العاصي من الدنيا من غير توبة فإنه يجب أن يعاقب بالخلود في النار ـ ولو كان مؤمنا ـ كما زعموا أن التكليف بما لا يطاق ظلم ، وأن الله يجب عليه إرسال الرسل رعاية لمصلحة عباده ، كما أن إيلام العبد بغير جناية لا يوافق الصلاح ويتنافى مع العدل . وهذه الأمور كلها مبنية على أصلين هما : العدل والوعد والوعيد
راجع الملل والنحل : للشهرستاني ١/٦٥ - ٦٨ طبعة صبيح ، القاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م والفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١١٤ ومابعدها .
و تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة : ١/١٤٠ في بيان الأصول الخمسة للمعتزلة .

"مشبهة الأفعال ، لأنهم قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال عباده ، وجعلوا ما يحسن من العباد يحسن منه ، وما يقبح يقبح منه ، وقالوا : يجب عليه أن يفعل كذا ، ولا يجوز له أن يفعل كذا ، بمقتضى ذلك القياس الفاسد "(١)

وقد تصدى الغزالي للرد على هذه الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله ، أو حكموا باستحالة صدورها منه ، في معرض حديثه عن الجائز في حق الله تعالى . فقد أشار إلى الأمور الجائزة في حقه سبحانه في عموم صفة الإرادة ، وذكر أنها تتعلق بسائر الممكنات ـ سواء أكانت في نظر الخلق خيرا أو شرا ، حسنة أو قبيحة ـ " فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد "(٢) . ثم أفرد بابا مستقلا (٣) لمبحث الجائز ، بدأه بإجمال لهذه الجائزات ، محددا إياها فيما يلي :-

١ - خلق العباد وتكليفهم .

٢ - التكليف بما لا يطاق .

٣ - إيلام العباد بغير جناية .

٤ - رعاية الأصلح .

٥ - الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية .

٦ - إرسال الرسل .

---

(١) شرح الطحاوية : ص ٣٥٥ .

(٢) الاقتصاد : ص ٩٧ .

(٣) " القطب الثالث : في أفعال الله تعالى ، وجملة أفعال جائزة ، لا يوصف شيء منها بالوجوب " ، الاقتصاد : ١٣٧-١٧٠ .

وقبل أن يخوض في تفاصيل هذه الأمور ذكر أن من الأهمية بمكان تحديد مفهوم بعض المصطلحات التي يتداولها الباحثون في هذا الباب(١)؛ ذلك لأنها ألفاظ مشتركة المعنى، وعدم تحديد مفهومها يؤدى إلى عدة إشكالات وأوهام، وضرب مثلا لذلك بلفظ القبيح :

---

(١) هذه الألفاظ هي : الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والسفه، والحكمة . وقد عرفها الغزالي على النحو التالي :-

الواجب : ما في تركه ضرر ظاهر في الآخرة، ويعرف ذلك بالشرع . ويطلق أيضا على ما في تركه ضرر ظاهر في الدنيا، ويعرف ذلك بالعقل . كما يطلق كذلك على ما يؤدى عدم وقوعه إلى محال . كما يقال : ما علم الله وقوعه فوقوعه واجب .

الحسن : ما يوافق الغرض في الآخرة، وهو ما حسنه الشرع، ووعد بالثواب عليه . كما يطلق البعض لفظ الحسن على ما يوافق الغرض عاجلا أو آجلا، وهو بذلك أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

القبيح : ما لا يوافق الغرض في الآخرة، وهو ما قبحه الشرع، وتوعد بالعقاب عليه . كما يطلق البعض لفظ القبيح على كل ما لا يوافق الغرض عاجلا أو آجلا . وهذا أيضا أمر نسبي، وخاضع للأشخاص والأحوال .

العبث : هو فعل ما لا يوافق الغرض ولا ينافيه، بألا يكون فيه فائدة أصلا .

السفه : فعل القبيح الذى يؤدى إلى الضرر .

الحكمة : القدرة على إيجاد الترتيب والنظام، والاتقان والإحكام . وقد تطلق بمعنى : الإحاطة المجردة بنظم الأمور، دون القدرة على التنظيم بالفعل . لمزيد من الإيضاح راجع الاقتصاد : ١٣٧-١٤٧ .

فقد يصف إنسان ما شيئا بالقبح ، لأنه ينافي غرضه ، وهو ينظر إلى غرض نفسه - بغض النظر عن غرض الآخرين - مع أنه قد يحكم على الشيء نفسه في ظرف آخر بأنه حسن . وهذا الخطأ يرجع إلى عدم الفهم لمعنى القبح الذى عرف بالشرع . وقد يحكم بالقبح على شيء ، لأنه اقترن في ذهنه بشيء قبيح مع أنه ليس قبيحا في ذاته . مثال ذلك أن يرى الحبل المُرْقَش بالألوان فيستقبحه ، لأنه ذكّره بالحيّة . وما يقال في المحسوسات ينطبق على المعقولات ، فقد يحكم المعتزلي على قول الأشعرى بالقبح ، لا لشيء إلا لأنه مقترن بالأشعرى ، حتى ولو كان الرأى صحيحا .

فإذا عُلم معنى القبح ، وغيره من المصطلحات ، اندفعت جميع الإشكالات(١) . وبعد أن وضع أبو حامد هذه الأسس ، وحدد المفاهيم ، انتقل الى تفصيل ما أجمله على النحو التالي :-

أولا : جواز خلق العباد ، وتكليفهم :-

يقول الغزالي " ندّعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق ، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه ، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه "(٢) .

ويرد على القائلين من المعتزلة بأن خلق العباد وتكليفهم واجب على الله تعالى ، بأن مفهوم الواجب لا يخرج عن المعاني الثلاثة التي ذكرها ، فإن أُريد بالواجب : ما يؤدى تركه إلى ضرر عاجل أو آجل ، فهذا المعنى محال في حق الله سبحانه ، لأنه تعالى لا يلحقه

----

(١) الاقتصاد : ١٤١- ١٤٤ بتصرف .
(٢) الاقتصاد : ص ١٤٨ . وراجع أيضا : إحياء علوم الدين " قواعد العقائد " : ١/ ١١١ والمضنون به على غير أهله : مجموعة القصور العوالي : ٢/ ١٣٦ .

ضرر على فعل من أفعاله . أما إن أريد بالواجب ما يؤدى عدمه إلى محال ، فهذا حق ، لأنه سبحانه قد سبق إلى علمه ومشيئته خلق العباد وتكليفهم ، ومحال أن يتخلف ما أراده وعلمه .

أما ما يقال من أن الخلق والتكليف فيهما فائدة للخلق بنيل الثواب ، فيقابله أن فيهما ضرر للبعض الآخر بالمشقة والألم والغم والعذاب . وإلا لما تمنى بعض الخلق أن يكون ترابا أو جمادا ، أو أى شىء آخر .

على أن الفائدة أو الضرر لا يعودان على الله سبحانه ، وإنما يعودان على الخلق ، وبذلك لا يصدق معنى الواجب عليه : " فما معنى قولكم إنه يجب عليه لفائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ؟ ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعانى الثلاثة ، وهي منعدمة "(١) .

ولا نختلف مع أبي حامد في أن الله خالق بمشيئته ، مكلف باختياره ، فليس من حق المخلوق أن يوجب شيئا على الخالق . لكن ينبغي أن يقال إلى جانب ذلك : إن الله سبحانه هو الذى أوجب على نفسه الخلق والتكليف بإرادته ، وينبغى أن يقال : إنه لم يخلق الخلق إلا لحكمة ، ولم يكلف عباده إلا لحكمة ، فهو سبحانه يحب الطاعة ويرضاها ، ويفرح بها ، ويكلف المخلوق ليعود الخير عليه ، بالتلذذ والثواب والنعيم . وليست هذه الحكمة كحكمة المعتزلة التى يعنون بها نفع العباد فحسب ، وإنما هي حكمة ترجع إلى الخالق والمخلوق ، يقول شيخ الإسلام (٢) " وكل ما خلقه الله فله فيه

---

(١) الاقتصاد : ص ١٤٨ .

(٢) مجموع الفتاوى : ٨/٣٥ ، ٣٦ .

حكمة ، وهو سبحانه غني عن العالمين . فالحكمة تتضمن شيئين ، أحدهما : حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها ، والثاني : إلى عباده ، هي نعمة عليهم ، يفرحون بها ، ويتلذذون بها ، وهذا في المأمورات ، وفي المخلوقات . أما في المأمورات ، فان الطاعة هو يحبها ويرضاها (إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) (١)".

ثانيا : تكليف العباد ما لا يطيقون :-

أحال المعتزلة أن يكلف الله العباد ما لا يطيقون - كما أشرنا إلى ذلك - وقد قرر الغزالي " أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه "(٢) وقد استدل على جواز ذلك ببيان معنى التكليف ، والمكلِّف ، والمكلَّف .

فالتكليف : هو كلام مصدره المكلِّف ، وشرطه أن يكون متكلما بكلام يعبر به عما يكلف به غيره . أما شرط المكلَّف فهو أن يكون فاهما للكلام .

وأما المكلَّف به فشرطه : أن يكون مفهوما للمكلَّف . ولا يشترط فيه أن يكون ممكنا . " وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام ، فان التكليف كلام . فإذا صدر ممن يُفهِم مع من يَفْهَم فيما يُفْهَم ، وكان المخاطَب دون المخاطِب سُمِّيَ تكليفا "(٣) .

---

(١) سورة الصف : الآية ٤ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٥١ .

• وراجع أيضا : الإحياء : ١/ ١١٢ :

(٣) الاقتصاد : ص ١٥١ .

ثم يورد الغزالي اعتراضا على ذلك ملخصه : أن التكليف بما لا يطاق عبث ، والعبث على الله تعالى محال . وهو يرى أن هذا الاعتراض يتضمن ثلاث دعاوى هي : أن ذلك التكليف ليس له فائدة ، وعلى ذلك فهو عبث ، وأن العبث على الله محال .

ويرد الغزالي بأنه قد سبق أن بين معنى العبث ، وهو عبارة عن فعل لا فائدة فيه . وما يدرينا أن التكليف بما لا يطاق لا فائدة فيه " فلعل فيه فائدة للعباد اطّلع الله عليها ، وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه ، بل ربما يكون في إظهار الأمر ، وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة . فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال ، كما أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده ، ثم نسخه قبل الامتثال ، وأمر أبا جهل بالإيمان ، وأخبره أنه لا يؤمن ، وخلاف خبره محال "(١) .

وأرى أن الغزالي لم يحالفه التوفيق في القول بجواز التكليف بما لا يطاق ، لأن هذا لم يرد عن السلف الصالح : " ولا قال أحد من أئمة المسلمين - لا الأئمة الأربعة ، ولا غيرهم - إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه ... واتفقوا على أن العبادات لا تجب إلا على المستطيع ، وأن المستطيع يكون مستطيعا مع معصيته وعدم فعله ، كمن استطاع ما أُمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج ولم يفعله ، فإنه مستطيع باتفاق سلف الأمة وأئمتها ، وهو مستحق للعقاب على ترك المأمور الذى استطاعه ولم يفعله ، لا على ترك ما لم يستطعه "(٢) . فلا نوافق الغزالي على ما ادعاه من أن شرط التكليف أن يكون مفهوما للمكلف ،

---

(١) الاقتصاد : ص ١٥٢ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٨/٤٧٩ ، ٤٨٠ .

بل شرط التكليف هو الاستطاعة وأن يكون في حيّز الإمكان . فقد يفهم المكلف التكليف دون أن يستطيعه .

على أن القول بجواز التكليف بما لا يطاق لا ينبغي أن يطلق مجملا دون تفصيل - إذا كان ولا بد من أن يقال - فإن ما لا يطاق قد يكون بسبب العجز فلا يجوز تكليفه ، وقد يكون لسبب آخر غير العجز كأمر أبي جهل بالإيمان ، فهذا جائز ، وعدم ايمان أبي جهل يرجع إلى ما سبق إلى علم الله بأنه لا يؤمن ، لكنه أمر به مع ذلك لتوفر شروط الاستطاعة ، وتوفر أسبابها ، ومن ثم استحق العقاب . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :-

" تكليف ما لا يطاق على ضربين : أحدهما : تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز ، وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام ، والأعمى الخط ونقط الكتاب ، وأمثال ذلك ، فهذا مما لا يجوز تكليفه ، وهو مما انعقد الإجماع عليه . وذلك لأن عدم الطاقة فيه ملحقة بالممتنع والمستحيل . وذلك يوجب خروجه عن المقدور ، فامتنع تكليف مثله . والثاني : تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز ، مثل أن يكلف الكافر ، الذى سبق في علمه أنه لا يستجيب التكليف كفرعون وأبي جهل ، وأمثالهم ، فهذا جائز "(١) .

فإن كان الغزالي يقصد المعنى الثاني فقد أصاب ، وإن كان يقصد الأول فقد أخطأ . وإن كان يقصد الأمرين جميعا فقد أجمل وأبهم حيث يجب التفصيل والإيضاح .

----

(١) " مجموع الفتاوى : ٣٠١/٨ ، ٣٠٢ .
راجع أيضا الفتاوى : ٢٩٣/٨ - ٣٠٢ ، ٤٧٩ - ٤٨٠ .
وشرح الطحاوية : ٢٨٦ - ٢٨٧ .

ثالثا : جواز إيلام العباد بغير جناية :-

ادعى الغزالي أنه يجوز في حق الله تعالى إيلام البرئ من الجناية من الحيوان والأطفال من غير أن يعوضهم بالثواب . وقد رد على بعض المعتزلة (١) القائلين باستحالة ذلك بقوله : " أما إيلام البرئ عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس " (٢) .

أما ما يدعيه المعتزلة من أن ذلك يتنافى مع الحكمة ، ويؤدى إلى نسبة الظلم إلى الله سبحانه ، فقد أجاب عن ذلك بالإحالة إلى ما ذكره في مبدأ المبحث من بيان لمعنى الحكمة " فإن أريد بها العلم بنظام الأمور ، والقدرة على ترتيبها - كما سبق - فليس في هذا ما يناقضه . وإن أريد بها أمر آخر ، فليس يجب له من الحِكَم إلا ما ذكرناه ، وما وراء ذلك لفظ لا معنى له " (٣) .

----

(١) يُنسب هذا القول إلى النظّامية : أتباع أبي اسحاق بن سيار المعروف بالنظام (ت سنة ٢٢١ هـ) وقد زعم أنه يستحيل على الله تعالى أن يعذب طفلا ، كما يستحيل أن يعمى بصيرا ، أو يزمن صحيحا ، إذا كان البصر أو الصحة أصلح . وقال بإيجاب الخلق على الله بطريق التولد ، وأقر مذهب البراهمة القائلين بإبطال النبوات ، كما زعم أن الحشرات تبعث يوم القيامة إلى الجنة .

راجع الفرق بين الفرق للبغدادى : ١٣١ - ١٤٥

(٢) الاقتصاد : ص ١٥٤ وراجع الإحياء : ١/١١٢ .

(٣) الاقتصاد : ص ١٥٤ .

أما نسبة الظلم إلى الله سبحانه ، فهذا أمر قد نفاه عن نفسه : " وما ربك بظلاّم للعبيد "(١) ومفهوم الظلم هو أن يتصرف في ملك غيره ، أو يخالف أمر غيره ، بأن يكون هناك آمر آخر يطيعه فيما يحكم ، وهذا لا يُتصور في حق الله سبحانه " فمن لا يُتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره ، كان الظلم مسلوبا عنه ... فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك ، فهو غير مفهوم ، ولا يُتكلم فيه بنفي ولا إثبات "(٢) .

ولا نختلف مع أبي حامد في أن كل ما يحدث في الكون جائز في حقه تعالى ، إن شاء فعله ، وإن شاء تركه ، لكننا - مع ذلك - نأخذ عليه الإجمال فيما يدعي ، فالقول بجواز إيلام الحيوان والأطفال ، دون توضيح وتفصيل ، قد يوهم بالفعل - لدى بعض العقول - عبثا أو ظلما يُنسب إلى الله سبحانه . فكان ينبغي أن يبرز الحكمة ، ولا يلتزم بهذه القوالب الاصطلاحية التي صبها المتكلمون وتشبثوا بها . فكل شيء يحدثه الله في هذا الوجود ، فله فيه حكمة - قد نفهمها حينا ، وقد تخفى علينا أحيانا - يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :-

" فإذا قيل : إن الرب تعالى حكيم رحيم ، أحسن كل شيء خلقه ، وهو أرحم الراحمين ، والخير بيديه ، والشر ليس إليه ، لا يفعل إلا خيرا ، وما خلقه من ألم لبعض الحيوان ، ومن أعماله المذمومة ، فله فيه حكمة عظيمة ، ونعمة جسيمة ، كان هذا حقا ، وهو مدح لله سبحانه "(٣) .

---

(١) سورة فصلت : الآية ٤٦ .
(٢) الاقتصاد : ص ١٥٥ .
(٣) مجموع الفتاوى : ٨ / ٢٠٧ .

على أن ما يحاول الغزالي أن يثبته في نفي الظلم ، يكاد يوقعه في القول باستحالة الظلم على الله تعالى - وهو الذى يردد لا تحيل على الله شيئا من الممكنات - فهو يجعل الظلم وكأنه ليس في مقدور الخالق. فالله سبحانه قد كتب على نفسه الرحمة ، كما كتب على نفسه ألا يظلم أحدا من خلقه ، فليس نفي الظلم عن الذات الإلهية لأنه ليس في مقدوره ، وإنما لامتناعه عنه ، فهو الذى حكم باستحالته على نفسه ، وليس من حق المخلوق أن يحيل عليه شيئا . وفي هذا المعنى يقول شارح الطحاوية :-

" وليس الظلم عبارة عن الممتنع الذى لا يدخل تحت القدرة - كما يقول من يقوله من المتكلمين وغيرهم - يقولون : إنه يمتنع أن يكون في الممكن المقدور ظلم. بل كل ما كان ممكنا ، فهو منه ، لو فعله عدل ، فهو سبحانه كتب على نفسه الرحمة ، وحرم على نفسه الظلم ، وإنما كتب على نفسه ما هو قادر عليه ، لا ما هو ممتنع عليه "(١) .

رابعا : جواز رعاية الأصلح للعباد :-

يقول الغزالي : " ندعى أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، بل له أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، خلافا للمعتزلة(٢) .

---

(١) شرح الطحاوية : ص ٣٠١

(٢) حكى الشهرستاني أن المعتزلة اتفقوا جميعا على القول بأنه يجب على الله رعاية الصلاح للعباد ، وأما الأصلح ففي وجوبه خلاف عندهم. راجع الملل والنحل : ١ / ٦٧.

وذكر ابن حزم أن المعتزلة جميعا اتفقوا على أن الله لا يفعل إلا الأصلح ، واستثنى منهم : ضرار بن عمرو ، وحفصا الفرد ، وبشر ابن المعتمر ، وبعض أتباعهم .

راجع : الفصل في الملل : ٣ / ١٢٠ .

فإنهم حجروا على الله تعالى في أفعاله ، وأوجبوا عليه رعاية الأصلح (١).

واستدل على جواز رعاية الأصلح وبطلان رأى المعتزلة بالمشاهدة ، وما يحدث في هذا الوجود: " فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به ، وبأنه لا صلاح للعبيد فيه " (٢) ثم ذكر قصة الإخوة الثلاثة التي كانت مثار مناقشة بين الأشعرى ، وأستاذه الجبائي (٣). ويخلص من هذه القصة (٤) بقوله : " ومعلوم أن هذه الأقسام

---

(١) الاقتصاد : ص ١٥٦.

(٢) نفس المرجع : ص ١٥٦.

(٣) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان الجُبائيّ : نسبة إلى جُبّىّ – بضم الجيم وتشديد الباء – من أعمال خوزستان في ضاحية من البصرة والأهواز. وهو شيخ المعتزلة ، وهو في نظرهم الذى سهل علم الكلام ويسره ، وقد أذعن له الكثيرون من طبقات المعتزلة ، وهو يلي أبا الهذيل العلاف مرتبة ، في نظر المعتزلة ، وكان معروفا بقوة الجدل والمناظرة ، توفى سنة ٣٠٣ هـ.
راجع حاشية : الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١٨٣.
ووفيات الأعيان : ترجمة رقم ٥٧٩.

(٤) ملخص هذه المناقشة : – كما يذكرها الغزالي :–
" فإنا نفترض ثلاثة أطفال : مات أحدهم وهو مسلم في الصبا ، وبلغ الآخر وأسلم ، ومات مسلما بالغا ، وبلغ الثالث كافرا ، ومات على الكفر. فإن العدل عندهم أن يخلَّد الكافر البالغ في النار ، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبى المسلم. فإذا قال الصبى المسلم : يا رب. لم حططت رتبتي عن رتبته ؟ فيقول : لأنه بلغ فأطاعني ، وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ. فيقول : يا رب. لأنك أمتني

===

الثلاثة موجودة ، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ، ولا هو موجود "(١) .

ونوافق الغزالي على أننا لا نوجب على الله شيئا ، لكننا نضيف أنه لا يخلق شيئا إلا لحكمة وهو العالم بما فيه مصلحة عباده ، وهو يفعل وفقا لمشيئته .

ولا نستطيع أن نعرف ما فيه صلاح أو أصلح لمجموع البشر ،وقد نرى الفعل يحمل الخير لبعض الناس دون البعض ، فالغيث ينزل من السماء ،فيهدم دورا ويغرق أرضا فيتضرر به البعض ، لكن في النهاية يزيد الخصب ، ويسقى الخلق ، ويزيد النبات ، وليس في

=== قبل البلوغ ،فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة ، حتى أبلغ فأطيع ، فأنال رتبته ، فلِمَ حرمتنى هذه الرتبة أبد الآبدين ،وكنت قادرا على أن توصلني لها ؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول : علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت ، وتعرضت لعقابي وسخطي ،فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك ، وأصلح لك من العقوبة . فينادى الكافر البالغ من الهاوية ، ويقول : يا رب . أو ما علمت أنى إذا بلغت كفرت ؟ فلو أمتنى في الصبا ،وأنزلتنى في تلك المنزلة النازلة ، لكان أحب إليّ من تخليد النار ، وأصلح لي . فلِمَ أحييتنى ، وكان الموت خيرا لي ؟ فلا يبقى له جواب ألبتة))

(راجع الاقتصاد،ص١٥٦) .

(١) الاقتصاد : ص١٥٦ .

استطاعتنا بمقاييس البشر أن نقول : هذا أصلح وذاك صالح ، وذاك لا صلاح فيه ؛ فعلم ذلك عند علام الغيوب . وليس لنا إلا أن نُقِر ونعترف بأنه حكيم في كل ما يفعل : " فالذى عليه جمهور المسلمين من السلف والخلف أن الله تعالى يخلق لحكمة ، ويأمر لحكمة . وقول الجمهور : هو الذى يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول الصريح ، وبه يثبت أن الله حكيم ؛ فإنه من لم يفعل شيئا لحكمة لم يكن حكيما . وأما قول الأشعرى ومن وافقه من أن الله لا يأمر بشئ لحصول مصلحة ، ولا دفع مفسدة ، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم سبب من الأسباب ، ولا أنه يخلق هذا لهذا ، ولا هذا لهذا ، فيردُّه ما ذهب إليه الجمهور " (١) .

خامسا : جواز الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية :-

يقرر الغزالي أن الله سبحانه يجوز في حقه أن يُثيب الطائع أو لا يثيبه ، كما يجوز أن يعاقب العاصى أو لا يعاقبه ، بل أكثر من ذلك يجوز أن يعاقب الطائع ، وأن يثيب العاصى . " ندعى أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم ، وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ، ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين . ولا يستحيل ذلك - في نفسه - ولا يناقض صفة من الصفات الإلهية ؛ وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه " (٢) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٨/ ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٥٧ .

وراجع أيضا : روضة الطالبين : مجموعة القصور العوالي : ٤/ ٣٨ .

ويرد على القائلين بوجوب الثواب للطائعين بالإحالة إلى المعاني الثلاثة للواجب ـ التي أشرنا إليها في مبدأ البحث ـ والتي لا يصح واحد منها بالنسبة لله .

كما يرد على القائلين بحسن الثواب للطائع ، وقبح عقابه ، بالإحالة إلى ما ذكره من معنى الحسن والقبيح . وموافقة الحسن للغرض ، أو مخالفته لا تنطبق على أفعال الله سبحانه ؛ إذ هو ـ جل شأنه ـ منزه عن الأغراض . كما أن ما هو حسن أو قبيح عند المكلف لا يعتبر كذلك بالنسبة لله . غير أن الغزالي يقول بوجوب الثواب لا لذاته ، وإنما لأنّ الله قد وعد به ووعْده لا يتخلف « إلا أن يقال : إنه يصير وعده كذبا ، وهو محال . ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ، ولا ننكره »(١) .

ويواصل أبو حامد رده على القائلين بالوجوب ، لأنّ من واجب العبد أن يشكر ربه على ما حباه من النعم ، كما أن من واجب الخالق أن يثيب على هذا الشكر « فلو جاز ذلك لزم على الثواب شكر مجدّد ، وعلى هذا الشكر ثواب مجدّد ، ويتسلسل إلى غير نهاية »(٢) .

ثم ينتقل إلى الرد على القائلين بوجوب العقاب على كل من ارتكب كبيرة ومات قبل التوبة ، وأنه مخلد في النار أبدا ، فهذا القول في رأيه يتنافى مع الكرم والمروءة ، ولا شك أن الصفح والتجاوز أحسن من العقوبة والانتقام في حق الإنسان الذى آذاه الاعتداء ، فما بالنا

---

(١) الاقتصاد : ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٨ .

بالخالق المنزه عن أن يصيبه أذى؟ فكيف يَسْتحسن هو* لا* طريق العقاب والمجازاة للخالق مع المخلوق ، مع أنهم لا يستحسنون ذلك بالنسبة للمخلوق مع المخلوق ؟ " ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد كانت دارُ المرضى أليَقَ به من مجامع العلماء"(١) .

فالغزالي إذًا يقول بوجوب الثواب على الله -بناء على وعده- وبجواز العقاب -بناء على كرمه وعفوه- فالكريم إذا وعد لا يخلف وعده ، وإذا توعّد فقد يخلف وعيده .

والواقع أن رأى الغزالي يكاد يتفق مع وجهة نظر السلف بصفة عامة ، غير أن دعواه مشوبة بشيء من الإبهام والاجمال عندما يقرر " أن الله إن شاء لم يحشر الطائعين ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين "(٢) . ولا نختلف معه في أن تلك الأمور جائزة في ذاتها ، لكنها واجبة من حيث تعلق إرادة الله بها . فالحشر واجب ؛ لأنّ الله أثبته وقرره وأراده " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا تُرجعون "(٣) وغفران الذنب للكافر مستحيل لأنّ الله قرر وحكم بالعقاب " إن الله لا يغفر أن يشرك به "(٤) . وأما عقاب المؤمنين الطائعين ، فهو بدوره مستحيل ؛ لأنّ ثوابَهم -كما قرر الغزالي نفسُه- واجبٌ ؛ لأنّ الله وعد به ،

ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية موقف السلف من هذه القضية فيقول :-

" لا ريب أن الكتاب والسنة فيهما وعد ووعيد ، والعبد عليه أن يصدق

---

(١) " الاقتصاد : ص ١٥٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٧ .

(٣) سورة المؤمنون : الآية ١١٥ .

(٤) سورة النساء : الآية ١١٦ .

بهذا وبهذا ، لا يؤمن ببعض و يكفر ببعض ، والذى عليه أهل السنة والجماعة : الإيمان بالوعد والوعيد . فكما ان ما توعد الله به العبد من العقاب ، قد بين – سبحانه – أنه بشروط : أن لا يتوب ؛ فان تاب ، تاب الله عليه ، وبأن لا يكون له حسنات تمحو ذنوبه ؛ فان الحسنات يذهبن السيئات ، وبأن لا يشاء الله أن يغفر له " إن الله لا يغفر أنْ يُشركَ به و يغفرُ ما دون ذلك لمَن يَشاء " فهكذا الوعد له تفسير وبيان . فلا بد من الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، ثم إن كان من أهل الكبائر فأمْره إلى الله ،إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له ، فان ارتد عن الاسلام ومات مرتدا كان في النار . فالسيئات تُحبطها التوبة ، والحسناتُ تُحبطها الرِّدة . ومن كان له حسناتٌ وسيئات ، فإن الله لا يظلمه ، بل من يعملْ مثقالَ ذرةٍ خيرا يَرَه ،ومن يَعمل مثقال ذرة شرا يره . والله تعالى قد يتفضل عليه ، ويُحْسن إليه بمغفرته ورحمته . ومن مات على الإيمان ،فانه لا يخلَّد في النار ، بل لا بد أن يدخل الجنة ، فإن النار يخرج منها من كان في قلبه مثقالُ ذرَّة من إيمان "(١) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٢٧٠/٨ ، ٢٧١ في عدة مواضع .
و من مجموع الفتاوى راجع أيضا : ٥٣/٨ ، ٤٢٧/٦ ، ٤٢٨ ، ٦٤٦/١١ – ٦٤٩ ، ٢٣/١٦ – ٢٥ .
وراجع أيضا : شرح الطحاوية : ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

سادسا : جواز إرسال الرسل :ـ

يرى الغزالي أن الله ـ سبحانه و تعالى ـ يجوز أن يرسل رسلا إلى خلقه ، ويجوز أن لا يرسل . وهو بذلك يرد على المعتزلة ، الذين أوجبوا على الله سبحانه إرسال الرسل رعاية لمصلحة العباد ، كما يرد ـ في نفس الوقت ـ على البراهمة (١) ، الذين قالوا باستحالة إرسال الرسل .

" ندّعى أن بعثة الأنبياء جائزة ، وليس بمحال ولا واجب ، وقالت المعتزلة : إنه واجب . وقالت البراهمة إنه محال "(٢) .

---

(١) ظهر البراهمة ـ على ما ذكر الشهرستاني ـ في الهند قبل بعثة الرسول بأكثر من خمسة آلاف عام، و ينتسبون إلى رجل منهم يقال له برهام ـ خلافا لمن ذكر أنهم ينتسبون إلى إبراهيم ـ عليه السلام ـ لأنهم ينكرون النبوة أصلا ، فكيف ينتسبون إليه . وهم الثّنويّة القائلون بالنور والظلام . وقد قرروا استحالة النبوات بوجوه : منها أن الذى يأتي به الرسول: إما أن يكون متفقا مع العقل أم لا ؟ فإن كان متفقا مع العقل فلا حاجة إلى إرساله . وإن كان مختلفا لا يكون مقبولا . و منها أنهم لا يؤمنون بصدق إنسان يدعى الرسالة لأنه لا دليل على صدقه إلا المعجزة ، و تلك تتساوى مع خصائص السحر فيتساوى بها .

راجع الملل والنحل للشهرستاني : ص ١٧٥-١٨١ .

والفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١٣١ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٦٥ .

وراجع أيضا : الإحياء " قواعد العقائد " : ١/١١٣

• ومعراج السالكين ـ القصور العوالي : ٣/١٥٥ ومابعدها ، وقد ذكر أن الفلاسفة يقولون بالوجوب .

وفضائح الباطنية : ص ١٠٤ - ١٠٦ .

وقد استدل على جواز ذلك بأن الله فاعل مختار ، وقد ثبتت له الإرادة إن شاء أرسل رسلا ، وإن شاء لم يرسل " فإنه بجميع ذلك يتصرف في ملكه بحسب إرادته ، ولا معترض على المالك من حيث العقل في تصرفاته "(١) .

أما دعوى المعتزلة بالوجوب ، فقد رد عليهم بما فيه الكفاية في رعاية الأصلح ، وبيان المراد من معنى الوجوب .

ويتصدى هذه المرة للبراهمة فيذكر بعض شبههم ثم يُفنّدها .

١ - زعموا أن الرسول إما أن يُبْعَث بما تقتضيه العقول ، ففيها غنية عنه ، ويكون إرساله عبثا ، وإما أن يُبعث بما يخالف العقول فيستحيل التصديق والقبول .

وقد رد أبو حامد على هذه الشبهة بأن العقل غير قادر على معرفة كثير من الأمور التي تتعلق بالعقائد والأمور الغيبية ، ومعرفة العبادات ، والأحكام ، والقيم الأخلاقية الثابتة : " فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال ، والأخلاق والعقائد ، ولا يفرق بين المُشْقِي والمُسْعِد "(٢) ومهمة العقل أن يتلقى ويفهم ما يخبر به الرسول بعد معرفته وتصديقه .

٢ - زعموا أن صدق الرسول يكون بما يأتي به من أمر خارق للعادة ، ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات ، وعجائب الخواص ، فكيف يعرف صدقه ؟

---

(١) فضائح الباطنية : ص ١٠٤ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٦٧ .

وقد رد أبو حامد على هذه الشبهة بأن ما ذكروه من خوارق العادات لا يصل أبدا إلى درجة المعجزة " فإن أحدا من العقلاء لم يُجَوِّز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى ، وقلْبِ العصا ثعبانا ، وفَلْقِ القمر ، وشَقِّ البحر ، وإبراءِ الأكمه والأبرص " (١) .

ولا شك أن موقف الغزالي في رده على البراهمة يستحق التقدير ، كما أن موقفه من قصور العقل عن إدراك الأمور الغيبية ، والأحكام الشرعية ، يؤكد ما قاله من أن الْحَسَن ما حسّنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع . فلو تُرِك الأمر إلى العقل ما اتفق الخلق على حقيقة واحدة من الحقائق الثابتة ، ولَأصبح الحق أمرا نسبيا ، ولاضطرب نظام الكون . فالبشر إذًا في حاجة إلى الرسل للهداية والرشاد ، والدِّلالة على طريق الخير والنجاة .

ونوافق الغزالي على أننا لا نوجب على الله سبحانه إرسال الرسل . ولكن نعود فنقول : إن الله سبق إلى علمه حاجة البشرية إلى الرسالة ، وأنه بمشيئته وإرادته ـ أرسل رسله لإلزام الخلق دَرْءًا لحجتهم " لئلّا يكونَ للناس على اللهِ حجّةٌ بعدَ الرسل " (٢) وحتى لا يقولوا : " لولا أرسلتَ إلينا رسولا فنتّبعَ آياتِك من قبْلِ أن نَذِلّ ونَخْزَى " (٣) وتلك حكمته التي ذكرها ، فهو الذى أوجب على نفسه إرسال الرسل .

---

(١) الاقتصاد : ص ١٦٧ .

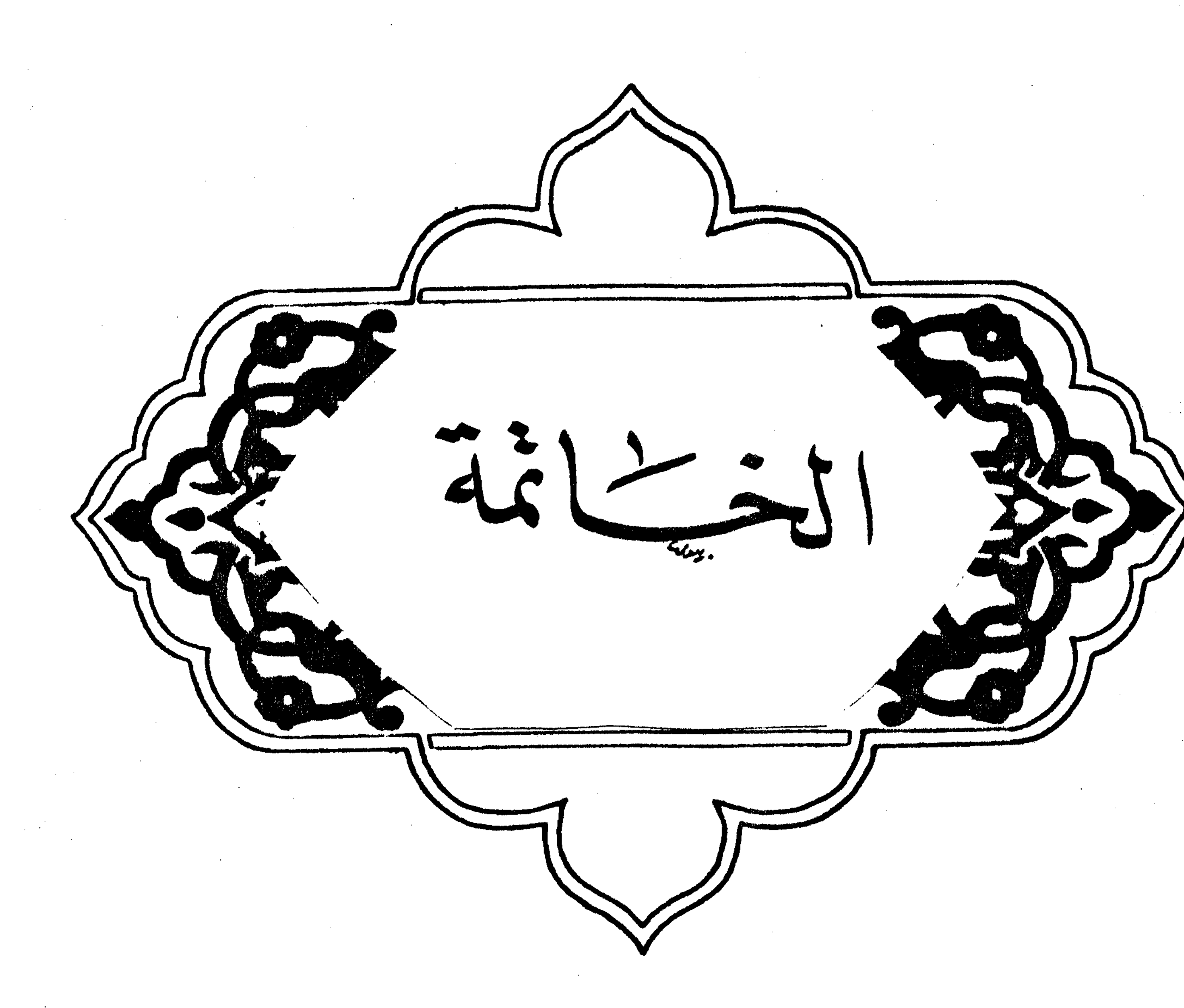
(٢) سورة النساء : الآية ١٦٥ .

(٣) سورة طه : الآية ١٣٤ .

كما أن الغزالي في معرض حديثه عن المعجزة ، وأنها تفارق خوارق العادات ، لم يفطن إلى حقيقة هامة ، وهي أن صدق الرسول لا يتوقف على المعجزة ، وإنما يعرف الصدق كذلك بأحواله ، وفي ذلك يقول شارح الطحاوية : " ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح . ولكن الدليل غير محصور في المعجزات ، فإن النبوّة يدعيها أصدق الصادقين ، أو أكذب الكاذبين ، ولا يُلبس هذا إلا على أجهل الجاهلين ، بل قرائن أحوالهما تُعْرب عنهما ، وتُعرِّف بهما . والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوة النبوة ، فكيف بدعوة النبوة ؟ " (١) .

---

(١) ـ شرح الطحاوية : ص ٦٥ .



الخاتمة

الخاتمـــــــــــــة

من هذا العرض لحياة الغزالي ، وآرائه في الإلهيات ، نسجل ما توصلنا إليه من نتائج :-

١ - نشأ أبو حامد الغزالي في أسرة فقيرة ، ووجد نفسه - منذ نعومة أظفاره - بين فكي الرحى ، بين التصوف وعلم الكلام ، وسلك طريق العلم ، وساعده على ذلك استعداد فطرى ، وموهبة عقلية ، وذكاء حاد ، دفعه إلى التنقل بين مراكز العلم المختلفة ، والتلقى عن كثير من العلماء الشيوخ ، ثم عمد إلى مجهوده الذاتي ، في مجال الفلسفة فاستوعبها في مدة قياسية ، ثم هاجمها هجوما علميا ، ونقدها نقدا دقيقا ، غير أنه لم يستطع التخلص من أساليبها ، وأفكارها .

٢ - عاش الغزالي في عصر مضطرب ، يموج بالفتن ، والاضطرابات السياسية ، ويتسع فيه نطاق الشعوبية ، البعيدة عن روح الإسلام ، وتكثر فيه الفرق ، التي تبث سمومها وأفكارها باسم الدين ، وتنقسم الدولة الإسلامية إلى دويلات متناحرة أحيانا ، ويتعرض فيه العالم الإسلامي لغزو شرس ، من الصليبية الهمجية .

ووسط مجتمع طبقي ، انتشر فيه المجون والخلاعة والبذخ ، يتقارب من الدين حينا ، ويبعد عنه أحيانا ، قضى الغزالي حياته في كنف السلاجقة الأتراك ، واستطاع عن طريقهم أن يصل إلى أعلى المناصب العلمية ، بعد أن اتخذ العلم حرفة ، وسعى إلى الجاه والسلطان .

٣ - وقد تجاذب العالم الإسلامي - في عصر الغزالي - تيارات ثقافية متضاربة : منها ما يمتّ إلى الإسلام ، ومنها المبتدع ، ومنها الدخيل ، مما أدى إلى بلبلة العقول ، وظهور موجة من الإلحاد ، قادها المتفلسفة ، وميل إلى الجدل ، شجعه المتكلمون ، وهروب من الحياة ابتدعه المتصوفة . ومع ذلك لم يخل هذا العصر من دعاة الإصلاح المنادين بضرورة العودة إلى منهج السلف ، علاجا للانحرافات ، وحلاّ للمشكلات.

٤ - لم يتجه الغزالي - رغم دراساته الواسعة - إلى دراسة السنة، ولم يستعن بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مما أوقعه في براثن الشك والحيرة ، فقضى حياته كلها يبحث عن الحقيقة ، من غير طريقها الصحيحة ، ولم يفطن إلى أنه انحرف عن الطريق إلا في السنتين الأخيرتين من حياته ، عندما أقبل على قراءة صحيحي البخاري ومسلم ، ودراستهما ، وكان لذلك أثره في رجوعه عن الكثير من آرائه الكلامية ، ومهاجمته للمتصوفة المغالين .

٥ - لم يشك الغزالي في وجود الله - سبحانه وتعالى - ولم يقده شكه - كغيره من الشكاك - إلى الإلحاد والزندقة ، وإنما كان شكه مركزا على وسائل المعرفة ، وطرائقها المتمثلة في العلوم التي سلكها ، وكانت أخطر مراحل شكه تلك التي فقد فيها ثقته في العقل ، فرفض الأوليات . ولم يَعُد إلى السكينة والاطمئنان إلا بعد أن هداه الله سبحانه إلى العودة إلى أوليات العقل ، فانطلق إلى الأمن والاستقرار ، حتى وصل إلى درجة اليقين.

٦ — لم يكن للغزالي دور يذكر في الحروب الصليبية التي عايشها قرابة عشر سنوات — شأنه في ذلك شأن المتصوفة — إلا أن أبرز أعماله على وجه الإطلاق ، مهاجمته للباطنية ، وإبرازُ فضائحهم ، وحربُه الكاسحة ، التي شنها على المتفلسفة والفلسفة ، فلم تقم لها قائمة طوال قرن كامل من الزمان .

٧ — خلّف الغزالي تراثا ضخما من المصنفات ، لم يثبت نسبتها إليه جميعا ، وما صح نسبته إليه لا يتعدّى سدس ما ذكرته الإحصائيات . وقد لاقت بعض مصنفاته كثيرا من الرواج ،وتناولها الباحثون بالنقد والتحليل ، والشرح والاختصار ،وتُرجم كثير منها إلى معظم اللغات الحية . ومؤلفات الغزالي خلطت عملا صالحا ، وآخر سيئا ،وأقوى ما وجه إليهما من نقد ، اشتمالها على الأحاديث الموضوعة والضعيفة . وتأثر أساليبها وأفكارها بالاتجاهات الفلسفية . وقد مثّلت هذه المؤلفات مراحل حياته الفكرية ، وآراءه في كل مرحلة ،حتى لتبدو للباحث متعارضة متناقضة ، مما يؤدي إلى ضرورة اتساع نطاق البحث حتى يشمل أغلب هذه المؤلفات في الموضوع الواحد . ليصل الباحث إلى تغطية آرائه ، وتحديد موقفه في أخريات حياته .

٨ — سلك الغزالي مسلك متأخرى الأشاعرة في الاستدلال على وجود الخالق سبحانه ، فلجأ إلى دليل التغيّر والحدوث ، بما فيه من مقدمات واهية معقدة ، تعتمد على الجواهر والأعراض ، ونظرية الجوهر الفرد الوثنية . وقد أوضحنا أن هذا المسلك يتنافى مع منهج السلف ، الذى يدعو إلى الأخذ

بأدلة القرآن ، التي تدعو إلى النظر في مخلوقات الله .

وقد أثبتنا أن أبا حامد قد عاد وانتقد أدلة المتكلمين ، ورجع إلى أدلة كتاب الله ، وصرح بذلك في مؤلفاته الكثيرة ، بل وألف كتابا يدور كله حول دليل العناية والإتقان . وهو كتاب (الحكمة في مخلوقات الله) .

٩ — لجأ الغزالي إلى تأويل كتاب الله ، وأحاديث رسوله ، التي تثبت الصفات الخبرية — بناء على رأيه في نفي الجسمية ، والجهة ، والمكان — مما أدّى إلى تعطيله للصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله — سواء في ذلك الصفات الذاتية ، أو الفعلية — .

وقد ذكرنا أن هذا الموقف لا يتفق مع منهج السلف ، الذين يثبتون لله كل ما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، كما لا ينفون أو يثبتون سائر الصفات التي لم يرد بها نص من كتاب أو سنة .

على أن أبا حامد قد عاد أخيرا إلى ترجيح مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، والإمام مالك ، مردّدا قول السلف : أمّروها كما جاءت .

١٠ — وقع الغزالي فيما وقع فيه الكثيرون من المتكلمين ، حيث أفاض في الاستدلال على وحدانية الباري سبحانه ، قاصرا أدلته على توحيد الربوبية ، مع أن ذلك أمر قد أودعه الله في الفطرة الإنسانية ، فابتعد بذلك عن أصل الرسالات ، التي جاءت كلها للدعوة إلى توحيد الألوهية .

وفهم بدوره بعض الآيات القرآنية الداعية إلى عبادة الله وحده ،

فهما خاطئا بحيث وجهها لإثبات توحيد الربوبية . على أنه قد عاد بعد ذلك يهاجم أدلة المتكلمين في إثبات وحدانية الخالق ، داعيا إلى الأسلوب السهل المبسط ، دون اللجوء إلى متاهات التمانع والتوارد .

١١ — روّج الغزالي لنوع من الطبقية الصوفية ، حين نوّع التوحيد إلى توحيد العوام والخواص ، وخواص الخواص ، وفي ذلك استهانة بعقيدة البسطاء من عباد الله ؛ فليس ثمة إلا توحيد واحد هو عبادة الله وحده لا شريك له .

١٢ — كاد أبو حامد يقع فيما وقع فيه المغالون القائلون بالاتحاد ، لولا أن خرج بنظريته القائلة بوحدة الأفعال ، لا وحدة الذات ، وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد هجوما قاسيا ، ونعتهم بأقسى الأوصاف .

١٣ — أقر الغزالي بثبوت رؤية الله — سبحانه وتعالى — في الآخرة ، وذكر أن ذلك واقع شرعا ، وجائز عقلا ، غير أنه حول الرؤية — بتفسيراته الصوفية ، ونفيه للجهة — إلى معنى أبعد ما يكون عن الحقيقة . وهو بذلك يبتعد عن المنهج السلفي الذى يقرر وقوع الرؤية حقيقة ، اعتمادا على الأدلة النقلية .

١٤ — أثبت الغزالي الصفات العقلية (صفات المعاني) وذكر أنها زائدة على الذات ، وأنها قديمة ، وهو بذلك يتفق مع مذهب السلف .

- غير أنه قرر أن هذه الصفات ليست نفس الذات ولا غيرها ، وهو هنا يخالف رأى السلف ، الذين توقفوا عن إطلاق

لفظ الغير على الصفات ، لما في ذلك من الإجمال والتلبيس .
وقد أثبتنا أن الغزالي قد التزم بعد ذلك بالتوقف ، ورفض
حتى إطلاق عبارة : زائدة عن الذات .

١٥ — رد الغزالي ردودا حاسمة ومقنعة على الفلاسفة المنكرين
لعلم الله بالجزئيات ، كما رفض حجة الجهمية في ادعائهم حدوث
علم البارى سبحانه بالحوادث كما رد ردودا قوية على المعتزلة
في إثباتهم لله إرادة لا في محل ، وعلى الكرامية القائلين
بحدوث الإرادة . وهو بذلك قد ساهم في القضاء على مثل
هذه الشبهات الضالة .

١٦ — خالف الغزالي رأى السلف في الأسماء المشتقة من الأفعال
حين قرر أن الله في الأزل يسمى رازقا خالقا بالقوة ، لا
بالفعل . مع أنه سبحانه وتعالى — لم يزل خالقا رازقا
بالفعل ، ولم يكن سبحانه معطلا عن كماله في وقت من الأوقات .

١٧ — سار الغزالي في ركب القائلين بالكلام النفسى ، فعطل
الذات الإلهية عن حقيقة هذه الصفة ، وأوقعه في ذلك
قياس الخالق على المخلوق ، وهو بذلك يخالف رأى السلف
القائلين بالكلام اللفظي من غير مشابهة للحوادث .

١٨ — ابتعد الغزالي تماما عن رأى السلف في القرآن الكريم ، وبناء
على رأيه بإثبات الكلام النفسي ، قال بحدوث القرآن الكريم ، باعتباره
ألفاظا وحروفا ، وقد أثبتنا أنه يكاد يقول بأن القرآن ليس
بكلام الله حين ذكر أن القرآن الكريم مجرد دليل على كلام الله ،
والدليل غير المدلول .

١٩ — تأثر الغزالي بفلاسفة الاستشراق عندما ذكر أن كلام الله يكون بالفيض أحيانا ، ويمكن بالفيض أن يطلع المشاهد على الغيب ، وأن يستغنى الولى عن النبي ، والنبي عن الوحى ، وقد ذكرنا أن هذا القول يشبه قول الفلاسفة بالعقل الفعّال ، إلا أن الغزالي يسمى هذا الفيض : الأنوار الإلهية .. ولسنا في حاجة إلى القول بمنافاة هذه الشطحة الصوفية لمنهج السلف ، لأن هذا الادعاء فيه إنكار للنبوات ، وإنكار للوحى . وقد ذكرنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد رد على الغزالي مباشرة في هذه القضية ، إلا أنه ذكر في نهاية رده أن الغزالي قد انتهى به الأمر الى مخالفة الفلاسفة ، واتجه الى مطابقة الأحاديث النبوية .

٢٠ — وفي مبحث أفعال العباد ، ثبت لنا أن الغزالي يميل إلى الجبر ، حين تمسك برأى الأشاعرة القائلين بالكسب ، الذى لا يقيم لقدرة العبد وزنا في تعلق قدرته بأفعاله الاختيارية ، بل رأينا كيف استسلم الغزالي لاعتراضات خصومه ، حين انتهى به المطاف إلى أنه يفضل أن ينسب العجز إلى قدرة المخلوق ، دون أن ينسبه إلى قدرة الخالق .

ومن الواضح أن هذا الاتجاه يختلف تماما عن موقف السلف ، الذين يقررون صراحة أن قدرة العبد تتعلق بأفعاله ، وهذا مناط التكليف والثواب والعقاب .

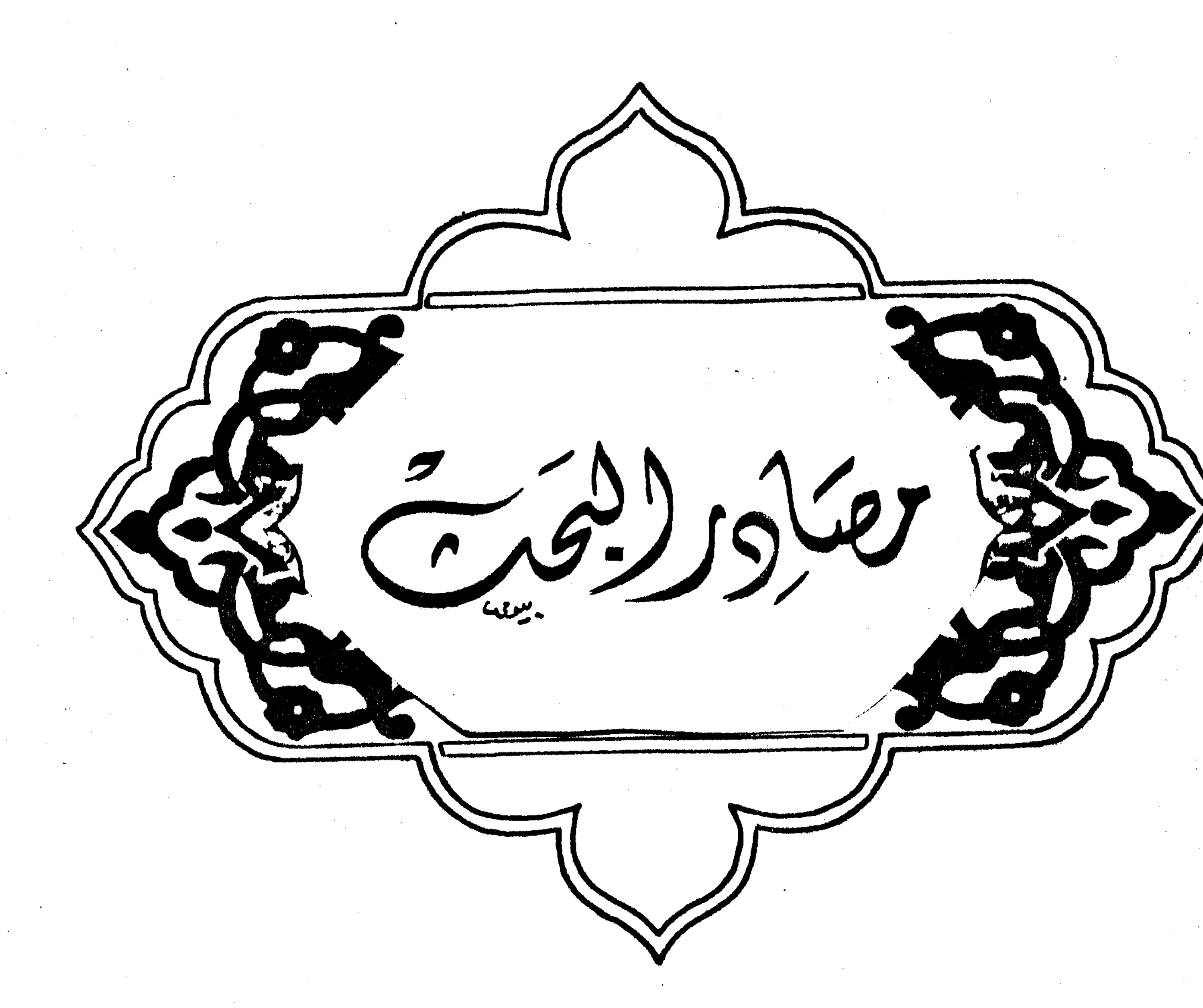
٢١ — قرر الغزالي أنه يجوز أن يكلف الله العباد بما لا يطيقون ، ورأى أن شرط التكليف هو أن يكون مفهوما للمكلَّف . وقد أوضحنا خطأ هذا الرأى بناء على رأى السلف القائلين بأن شرط التكليف هو الاستطاعة ، وليس مجرد الفهم .

٢٢ - في سلسلة من الجائزات ذكر الغزالي أنه يجوز على الله سبحانه ألا يحشر الخلق ، وألا يكلفهم ، كما يجوز أن يعذب الطائع ، وأن يثيب العاصي ، وأن يؤلم العبد بدون ذنب جنته يداه . وقد ذكر ذلك بطريقة مجملة مبهمة ؛ توهم نسبة الظلم والعبث إلى الله سبحانه ، وقد سلمنا بأن ذلك كله جائز في العقل ، إلا أنه واجب شرعا ، ولسنا معشر البشر الذين نوجب على الله أو نحيل ، ولكن الله وحده هو الذى كتب على نفسه الرحمة ، وحرم على نفسه الظلم .

٢٣ - أجاز الغزالي على الله فعل الصلاح والأصلح ، أو عدم فعلهما ، دون أن يشير الى الحكمة الإلهية في أفعاله سبحانه ؛ اذ لا يليق قول هذه الدعاوى بهذه الطريقة المجملة ، التى تؤدى إلى بلبلة العقول ، أو استشعار النفوس الضعيفة نسبة الظلم أو العبث إلى المولى - عز وجل - الحكيم العالم بما يصلح لعباده .

٢٤ - رد الغزالي بقوة على البراهمة المنكرين للنبوة ، وكان رده حاسما في إزالة شبههم المضللة .

أخيرا فهذا أهم ما رأينا تسجيله من النتائج ، تاركين لفطنة القارئ استخلاص المزيد منها . * ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب * وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وسلم .


مصادر البحث

ثبت المراجع

١ — من مؤلفات الغزالي : مرتبة على حسب الحروف الهجائية .

٢ — مراجع أخرى : مرتبة على حسب الحروف الهجائية .

*

ثبت المراجـــــــع

— القرآن الكريم

— كتب السنة الصحيحة .

أولا — من مؤلفات أبي حامد الغزالي :

١ — إحياء علوم الدين : دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت — بدون تاريخ — ورجعنا إلى طبعة الحلبي القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .

٢ — الأربعين في أصول الدين : تحقيق لجنة إحياء التراث العربي — الطبعة الثالثة — دار الآفاق الجديدة بيروت سنة ١٤٠٠ هـ .

٣ — الاقتصاد في الاعتقاد ؛ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا — نشر مكتبة الجندى — القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

٤ — إلجام العوام عن علم الكلام : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا — ضمن مجموعة القصور العوالي : الجزء الثاني — الطبعة الثانية — نشر مكتبة الجندى القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ .

٥ — تهافت الفلاسفة : تحقيق د / سليمان دنيا — الطبعة الخامسة — دار المعارف القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

٦ — جواهر القرآن : المطبعة التجارية — القاهرة سنة ١٩٣٣ م .

٧ — الحكمة في مخلوقات الله ؛ تحقيق د / محمد رشيد قباني الطبعة الأولى — دار إحياء العلوم — بيروت سنة ١٣٩٨ هـ .

٨ — الرد الجميل : تحقيق عبد العزيز عبد الحق علي — الطبعة الثانية — نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف — القاهرة سنة ١٣٩٣ هـ .

٩ - روضة الطالبين وعمدة السالكين : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - القصور العوالي : الجزء الرابع - نشر مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٣٩٢هـ.

١٠ - فضائح الباطنية : تحقيق د / عبدالرحمن بدوى - دار الكتب الثقافية - الكويت سنة ١٩٦٤م.

١١ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣هـ .

١٢ - القسطاس المستقيم : تحقيق شلحت اليسوعي - بيروت ١٩٥٩م.

١٣ - المستصفى : طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧م.

١٤ - مشكاة الأنوار : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - القصور العوالي : الجزء الثاني - الطبعة الثانية - نشر مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٣٩٠هـ.

١٥ - المضنون به على غير أهله : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - القصور العوالي : الجزء الثاني الطبعة الثانية - نشر مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٣٩٠هـ .

١٦ - المضنون الصغير : ضمن مجموعة المصدر السابق .

١٧ - معارج القدس في مدارج معرفة النفس : تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - الطبعة الخامسة - دار الآفاق الجديدة - بيروت سنة ١٤٠١هـ .

١٨ - معراج السالكين : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - القصور العوالي : الجزء الثالث - نشر مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٣٩٢هـ .

١٩ - معيار العلم : تحقيق د / سليمان دنيا - القاهرة سنة ١٩٦١م.

٢٠ — مقاصد الفلاسفة ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

٢١ — المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا — نشر مكتبة الجندي القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ .

٢٢ — المنقذ من الضلال : تحقيق د / جميل صليبا و د /كامل عياد — الطبعة التاسعة — دار الاندلس — بيروت سنة ١٩٨٠م .

ورجعنا لطبعة دمشق سنة ١٩٣٤م .

٢٣ — منهاج العابدين : مطبعة الحلبي — القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ

٢٤ — ميزان العمل : دار الكتاب العربي : بيروت سنة ١٣٩٩هـ

ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٣٢٧هـ .

ثانيا — مراجع أخرى :

(أ)

٢٥ — الإبانة في أصول الديانة : أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) تحقيق د / فوقية حسين محمود — الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٣٩٧هـ .

٢٦ — ابن تيمية السلفى : د / محمد خليل هراس — الطبعة الأولى — طنطا مصر سنة ١٣٧٢هـ .

٢٧ — الإتقان : جلال الدين السيوطي — الطبعة الثالثة — القاهرة سنة ١٣٧٠هـ .

٢٨ — الارشاد إلى قواطع الأدلة : إمام الحرمين الجويني — تحقيق د / محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد — نشر مكتبة الخانجي — القاهرة سنة ١٣٦٩هـ .

٢٩ — الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى : أبو العباس أحمد السلاوى — الدار البيضاء سنة ١٩٥٤م .

٣٠ - الأسماء والصفات : أبو بكر أحمد البيهقي - تحقيق محمد زاهر الكوثري - مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٣٥٨هـ .

(ب)

٣١ - البيهقي وموقفه من الإلهيات : د / أحمد الغامدي - الطبعة الثانية - نشر الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة سنة ١٤٠٢هـ .

٣٢ - بيان تلبيس الجهمية : شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) - تحقيق محمد بن عبد الرحمن ابن قاسم - الطبعة الأولى - مطبعة الحكومة مكة المكرمة سنة ١٣٩٢هـ .

(ت)

٣٣ - تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن - الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٦٧م .

٣٤ - التاريخ الإسلامي : د / إبراهيم أحمد العدوى - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٧٦م .

٣٥ - تاريخ الحضارة الإسلامية : آدم ميتز - ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة - القاهرة سنة ١٩٤١م .

٣٦ - تاريخ دولة آل سلجوق : عماد الدين بن محمد الأصفهاني اختصار الشيخ الفتح بن علي البندارى الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٧٨م .

٣٧ - تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم - الطبعة الأولى - دار القلم - بيروت سنة ١٩٧٧م .

٣٨ — تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفي جمعة — طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧م.

٣٩ — تاريخ المذاهب الإسلامية : محمد أبو زهرة — دار الفكر العربي — القاهرة سنة ١٩٧٦م.

٤٠ — تبيين كذب المفترى : على بن الحسن بن عساكر — دار الكتاب العربي — بيروت سنة ١٣٩٩هـ .

(ج)

٤١ — چهار مقالة : نظام عروضى — ترجمة عبدالرحمن عزام ويحيى الخشاب — القاهرة سنة ١٩٢٨م.

(ح)

٤٢ — حادى الأرواح : ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) — تحقيق محمود حسن ربيع — الطبعة الرابعة — صبيح القاهرة سنة ١٣٨١هـ.

(خ)

٤٣ — خلق أفعال العباد : الإمام محمد بن إسماعيل البخارى تحقيق د / عبدالرحمن عميرة — الطبعة الثانية — دار عكاظ — جدة سنة ١٣٩٨هـ.

(د)

٤٤ — درء تعارض العقل مع النقل : شيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم — دار الكتب سنة ١٩٧١م.

(ر)

٤٥ — الرد على الجهمية والزنادقة : الإمام أحمد بن حنبل — تحقيق د / عبدالرحمن عميرة — دار اللواء — الرياض .

٤٦ — الرسالة التدمرية : شيخ الإسلام ابن تيمية — تحقيق قصيّ محب الدين الخطيب — الطبعة الثالثة — القاهرة سنة ١٤٠٠هـ .

(س)

٤٧ — سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي : شهاب الدين محمد النسوى — تحقيق حافظ أحمد حمدى — القاهرة سنة ١٩٥٣م .

(ش)

٤٨ — شذرات الذهب : عبد الحي بن العماد الحنبلي — منشورات دار الآفاق الجديدة — بيروت .

٤٩ — شرح جوهرة التوحيد : إبراهيم اللقاني — طبعة القاهرة سنة ١٣٥٨هـ .

٥٠ — شرح حديث النزول : شيخ الإسلام ابن تيمية — الطبعة الخامسة — المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٧هـ .

٥١ — شرح الطحاوية في العقيدة السلفية : علي بن علي بن محمد ابن أبي العز — الطبعة الأولى — نشر دار الفكر — بيروت سنة ١٤٠٠هـ .

٥٢ — شرح العقائد النسفية : سعد الدين التفتازاني — طبعة الحلبي — القاهرة بدون تاريخ .

٥٣ — شرح المواقف : للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني تحقيق د / أحمد المهدى — نشر مكتبة الأزهر القاهرة سنة ١٣٩٦هـ .

٥٤ — شفاء العليل : ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) تصحيح السيد محمد بدر الدين — دار الفكر سنة ١٣٩٨هـ .

(ط)

٥٥ — طبقات الشافعية : جمال الدين عبدالرحيم الأسنوى (ت٧٧٢هـ) تحقيق عبدالله الجبور — طبعة بغداد سنة ١٣٩٠هـ.

٥٦ — طبقات الشافعية الكبرى : عبد الوهاب تاج الدين السبكي تحقيق الطناحي والحلو — الطبعة الاولى مكتبة الحلبي — القاهرة سنة ١٣٨٣هـ .
ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

(ظ)

٥٧ — ظهر الاسلام : أحمد أمين — الطبعة الخامسة — بيروت ١٩٦٩م.

(غ)

٥٨ — الغزالي : د / أحمد الشرباصي — طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م.

٥٩ — الغزالي : د / مصطفى غالب — ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية — مكتبة الهلال سنة ١٩٧٩م.

(ف)

٦٠ — الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر البغدادى — تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد — نشر محمد على صبيح القاهرة — بدون تاريخ .

٦١ — الفِصَل في الملل والأهواء والنحل : أبو محمد بن على بن حزم (ت ٤٥٦هـ) طبعة صبيح — القاهرة سنة ١٣٨٤هـ.
ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ .

(ك)

٦٢ — الكامل في التاريخ : على بن أحمد بن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) طبعة دار صادر — بيروت سنة ١٣٨٦هـ .
ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٢٩٠هـ .

٦٣ — الكواشف الجلية : عبد العزيز المحمد السلمان — الطبعة الحادية عشرة — الرياض سنة ١٤٠١هـ .

(ل)

٦٤ — اللزوميات : أبو العلاء المعرى — دار صادر بيروت سنة ١٣٨١هـ

(م)

٦٥ — مؤلفات الغزالي : د / عبد الرحمن بدوى — الطبعة الثانية — وكالة المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٧م

٦٦ — مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الإسلام ابن تيمية — نشر محمد على صبيح القاهرة سنة ١٣٨٥هـ .

٦٧ — مجموع فتاوى ابن تيمية : شيخ الاسلام ابن تيمية — تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم — الطبعة الثانية — إشراف المكتب السعودى بالمغرب سنة ١٤٠١هـ .

٦٨ — مختصر الصواعق المرسلة : ابن قيم الجوزية — نشر مكتبة الرياض الحديثة — بدون تاريخ .

٦٩ — معجم البلدان : ياقوت شهاب الدين الرومي — دار الصياد بيروت سنة ٢٩٧٧م.

ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٩٠٦م.

٧٠ — المغنى في تخريج ما في الإحياء من أخبار : زين الدين العراقي (ت ٨٠٦ هـ) — حاشية إحياء علوم الدين بيروت — بدون تاريخ — توزيع دار الباز بمكة المكرمة .

٧١ — مفهوم السببية عند الغزالي : أبو يعرب المرزوقي — الطبعة الأولى دار بوسلامة للطباعة والنشر — تونس سنة ١٩٧٨م.

٧٢ — مقدمة ابن خلدون : ابن خلدون — طبعة بيروت سنة ١٩٦١م.

٧٣ ـ الملل والنحل : أحمد بن أبي الفتح الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)
هامش كتاب الفصل لابن حزم ـ طبعة صبيح ـ القاهرة
سنة ١٣٨٤هـ .

٧٤ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم : أبو الفرج عبد الرحمن
الجوزى ـ طبعة الهند سنة ١٣٥٨هـ .

٧٥ ـ منهاج السنة : شيخ الإسلام ابن تيمية ـ دار الكتب العلمية
بيروت بدون تاريخ ورجعنا لطبعة المطبعة الأميرية
القاهرة سنة ١٣٢٢هـ .

٧٦ ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : شيخ الإسلام
ابن تيمية ـ هامش كتاب منهاج السنة ـ دار الكتب
العلمية ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

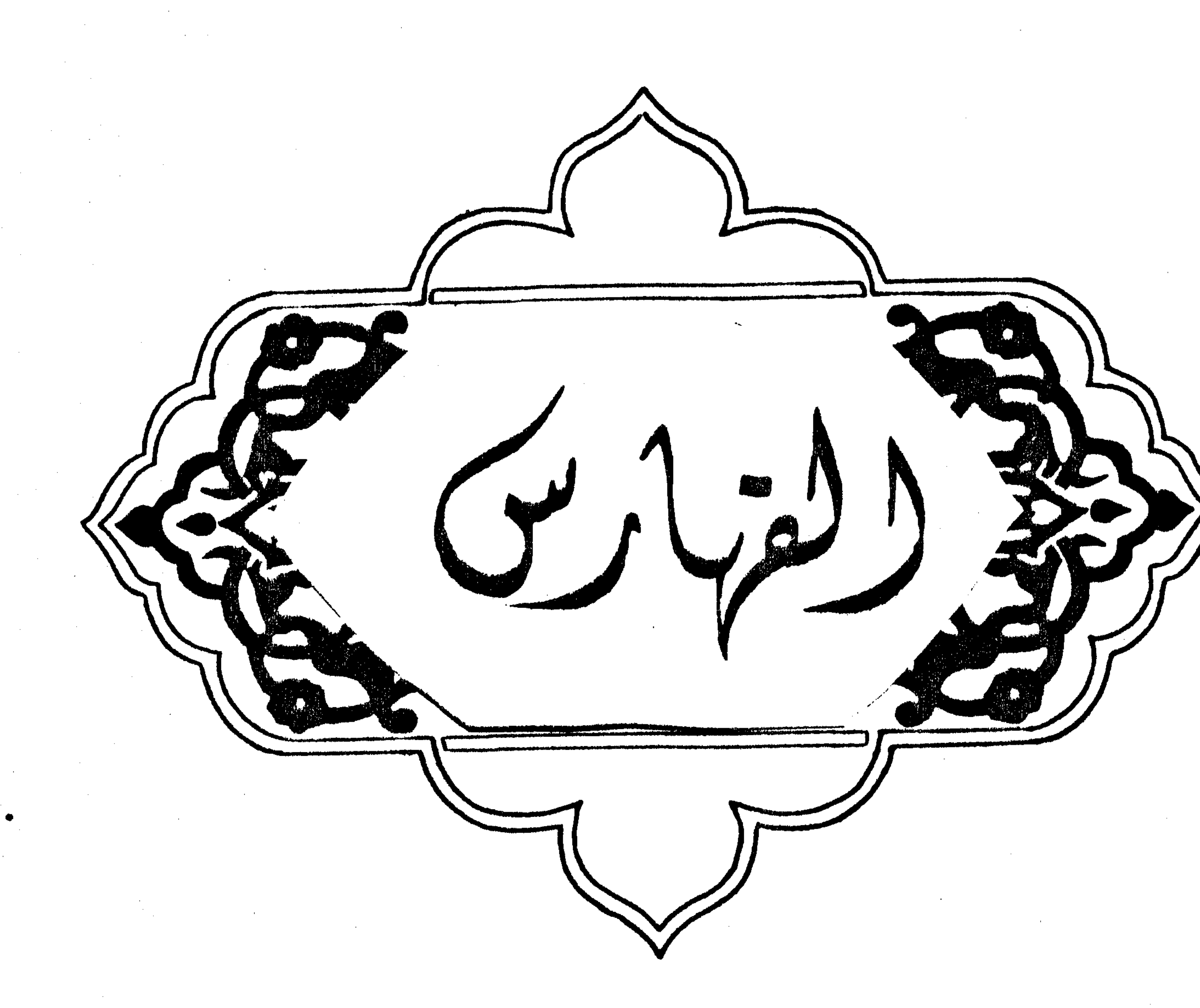
(ن)

٧٧ ـ نقض المنطق : شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق محمد عبد الرزاق
حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع ـ مكتبة السنة
المحمدية ـ القاهرة سنة ١٩٥١م .

(و)

٧٨ ـ الوافي بالوفيات : صلاح الدين بن أيبك الصفدى ـ
الطبعة الثانية ـ باعتناء : س ديدرينغ ـ نشر
فرانز شتايز بفيسبادن سنة ١٩٧٤م .

٧٩ ـ وفيات الأعيان : شمس الدين أحمد بن خلكان (ت سنة
٦٨١هـ) دار الصياد ـ بيروت سنة ١٣٨٦هـ .
ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٢٩٠هـ .


الفهارس

فهرس الموضوعـــات

الموضـوع	الصفحـة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

*

* تم بحمد الله *

*